

إشكالية الجمع بين الشريعة والحقيقة عند متصوفة الأشاعرة

دراسة نقدية تحليلية لخطاب متصوفة أهل السنة

الدكتور محمد إسحاق الكنبي



WORLD ISLAMIC CALL SOCIETY
Association Mondiale de l'Appel Islamique

إشكالية الجمع بين الشريعة والحقيقة عند متصوفة الأشاعرة

(دراسة نقدية تحليلية لخطاب متصوفة أهل السنة)

الدكتور محمد إسحاق الكنتي



WORLD ISLAMIC CALL SOCIETY
Association Mondiale de L'Appel Islamique



WORLD ISLAMIC CALL SOCIETY
Association Mondiale de L'Appel Islamique

إشكالية الجمع بين الشريعة والحقيقة

تأليف الدكتور / محمد إسحاق الحكنتي

الطبعة الأولى

منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية

سنة الطبع: 1378 من وفاة الرسول ﷺ «2010 مسيحي»

طريق السواني - طرابلس - الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى

هاتف: 65 - 4808461 - بريد مصوّر 4800293

ص. ب: 2682 طرابلس - الجماهيرية العظمى

E-mail: media@islamic-call.net

www.islamic-call.net

الرقم المحلي: 218/2009 /دار الكتب الوطنية بنغازي

الرقم الدولي: ردمك 9 - 243 - 28 - 9959 ISBN 978

حقوق الطبع محفوظة

يمنع طبع هذا الكتاب أو جزء منه بكل طرق الطبع والتسجيل المرئي والمسموع

والحاسوبي وغيرها من الحقوق إلا باذن خطى من

جمعية الدعوة الإسلامية العالمية.

يقول تعالى:

﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ
فَيَتَبَعِّونَ أَحْسَنَهُ وَأُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَنَاهُمْ
الَّهُ وَأُولَئِكَ هُمُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾

صدق الله العظيم

[الزمر : 17 - 18]



أ. علاء الدين شوقي

www.lisanarb.com

اللهـراـ

إلى التي سهرت، بكل تفان وحنان، على
طفولتي الأولى...

إلى روح جدتي الغالية...

خديجة بنت عبد الرحمن بن أبابك العلوي
تغمدها الله بواسع رحمته، وأسكنها
فسيح جناته.
آمين.



مكتبة لسان العرب

www.lisanarb.com

lisanerab.com رابط بديل

المقدمة

يبدو تعدد عناصر ثقافة ما وتنوعها، عاملاً مهما في ثرائها وقدرتها على التطور... ذلك أن التفاعل بين العناصر المختلفة ينبع عناصر جديدة تمكن الثقافة من أن تظل معاصرة... لكن هذا التفاعل بين العناصر المختلفة - لكي يكون إيجابياً - ينبغي أن يتم بين عناصر مهيئة في تكوينها لذلك، أما حين يتم بين عناصر لا تبدو الصلة بينها واضحة، فقد تكون النتيجة سلبية... الاحتمال الثاني هو الذي جعلنا نتساءل عن مدى توفيق محاولة الجمع بين الشريعة والحقيقة في الثقافة العربية الإسلامية... فهل هناك تجانس، أو تقارب على الأقل، على مستوى المنهج والأهداف يسمح بدمج الحقيقة في الشريعة، وتأويل الشريعة في ضوء الحقيقة؟

لقد اضطُلع بهذه المحاولة علمان من أعلام الفكر العربي الإسلامي (القشيري، والغزالى)، جمعا في شخصيهما بين الشريعة والحقيقة، فطمحا إلى رفع تجربتهما الشخصيتين إلى مستوى القانون، هذه «الطفرة»، من الذاتي إلى الموضوعي، هي التي جعلتنا نتساءل عن المشروعية المعرفية التي استندت إليها محاولة الجمع هذه، وعن مدى صدق الدعوى القائلة إن «الطريقة» هي الشمرة الصالحة لعملية الإخضاب، التي أشرف عليها القشيري والغزالى، بين الشريعة والحقيقة... فهل حملت الطريقة مورثات الشريعة والحقيقة، أم أنها خلق آخر، كما يحدث غالباً في عمليات الإخضاب التي يتدخل فيها الإنسان؟

مجموعة التساؤلات هذه فرضت علينا استخدام منهج جدلی، يقوم على التحليل والتركيب، ومعالجة معرفية قوامها تحليل النصوص، وتحديد

المصطلحات والمفاهيم، فخصصنا الفصل الأول، من هذا البحث، لتحديد مكونات الشريعة، والمنهج الذي تقوم عليه، والغاية التي تهدف إليها، فبدا لنا أن الشريعة تقوم على النص (= القرآن والسنّة) الذي يخضع لثلاث قراءات تتلزم المنهج العقلاني (كما حدد في هذا البحث)؛ قراءة المتكلمين الهدافلة إلى تحديد العلاقة بين الله والإنسان، قراءة الأصوليين التي تبعد أصول العلاقة بين الإنسان والإنسان، وقراءة الزهاد التي تنشد في النص الطمأنينة وراحة الضمير، بحيث يصبح الإنسان في توافق مع ذاته.

أما الفصل الثاني، المخصص للحقيقة الصوفية، فقد أظهر لنا أن النص لا يزال قطب الرحى، وإن اختللت قراءاته هنا عن قراءاته في الشريعة. تظهر هذه القراءة على ثلاثة مستويات، قراءة تأويل تنحت معنى يختلف قليلاً أو كثيراً عن المعنى الشرعي (نسبة إلى الشريعة بصفتها منظومة فكرية)، ولكنه يحافظ به بصفته مجازاً إلى المعنى الحقيقي الذي يؤول إليه النص، وبقصده الشارع على الحقيقة... المستوى الثاني يسطح (= يفيض) فيه المعنى عن النص، بحيث لا يمكن ربطه به إلا بتأويل مزدوج. فيتم تأويل عبارة الشطح (التي تخترق النص) لتوافق تأويل النص. هنا لم يعد ظاهر النص مجازاً إلى باطنه، كما في التأويل، وإنما أصبح تأويل النص مجازاً إلى تأويل الشطح تأويلاً حسناً، وبذلك تتسع الشقة بين الحقيقة والنص. أما المستوى الثالث (= الحلول والاتحاد) فلم تعد فيه حاجة إلى النص أصلاً، ما دام الله قد حل في الجبة؛ وهو وجميع مكونات العالم واحد... .

وقد يحسن التنبية إلى أن هذه المستويات الثلاثة لقراءة النص لا تقوم على منهج واضح، أو قواعد وأصول تم التواضع عليها بين أهل الحقيقة، وإنما هي وليدة حالات كشف وإلهام يدعى كل عارف أنه خص بها! وهو ما يظهر بشكل جلي تعارضها مع الشريعة (بصفتها منظومة فكرية عقلانية)، بل يمكن عدها الأطروحة النقيس لها... .

ورغم ذلك، سيرحاول شيخان، ضليعان في الشريعة «عارفان» للحقيقة،

الجمع بينهما! فرام القشيري دمج الحقيقة في الشريعة ناصحاً معاصريه، من المتضوفة، بالتقيد الدقيق بظاهر الشريعة في سلوكهم اليومي، مدعياً أن تلك كانت سيرة سلفهم الصالح من شيوخ التصوف. أما الغزالى فسيجتهد في تأويل الشريعة تأويلاً صوفياً رأى فيه علم معاملة، لا نجاة للفقهاء والمتكلمين إذا لم يضربوا فيه بسهم . . .

حاول الفصل الثالث، من هذا البحث تقديم قراءة نقدية لهذه المحاولة، والتساؤل عن الأسس التي قامت عليها.

أما الفصل الأخير فقد خصص لمناقشة دعوى المتضوفة، المعتدلين، القائلة إن «الطريقة» خلاصة رشيدة للجمع بين الشريعة، مجردة من رسوم الفقهاء، والحقيقة مطهرة من أحوال السطح، وداعوى الحلول والاتحاد . . .

لقد كان حرصنا شديداً على التعامل مع الشريعة بصفتها منظومة فكرية، بعيداً عن جانبها العقدي والجزائي. ومن هنا كان القول: إن الحقيقة مختلفة عن الشريعة يعني حصراً أن البناء المعرفي للحقيقة (من حيث، المنهج، والمصطلحات، والمفاهيم، والغايات) يختلف جذرياً عن البناء المعرفي للشريعة، ولا يتضمن هذا القول أي إدانة عقدية، ولا تترتب عليه أي فتوى فقهية. إنما يتعلق الأمر بدراسة فكرية ذات طابع فلسفى، تتساءل عن إمكانية الدمج بين منظومتين فكريتين تختلفان اختلافاً بيناً. وأي تأويل آخر لها سيكون تأويلاً لا عقلانياً، بل عملاً غير أمين يخرج بنص «محكم» عن دلالته الراجحة.

هذا الحرص الشديد على تلافي كل ما من شأنه أن يؤدي إلى سوء الفهم، أو سوء التأويل، هو الذي جعلنا نغض الطرف عن طريقة صوفية ذات انتشار واسع، وتأثير قوي، خاصة في شمال إفريقيا؛ وغيرها؛ قصدت الطريقة التيجانية. فقد جعلتني أصولي القادرية (وإن كنت لا أنتمي لأي ذوق من أدذاق التصوف) أحافظ على تناول التيجانية في دراسة نقدية لا بد لها من الخوض في مواضع يعدها المريدون، والشيخوخ، في باب (فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر!) لكن

البحث العلمي يفرض على الباحث الحصيف أن يتسلح بالفطنة، وأن يدقق في الخبر. فهذا العمل أعد أصلاً لنيل الإجازة العالمية (الماجستير في الفلسفة الإسلامية) وهو ما يفرض عليه نمط معالجة معين.

فجاء العمل خلواً من أي إشارة إلى الطريقة التيجانية. وهو نقص بدا لي أن القارئ الكريم سيفهمه، ومن ثم ربما كان أفضل من زيادة يساء فهمها . . .

المحتويات

الصفحة	الموضوع
5	الإهداء
7	مقدمة
11	المحتويات
الفصل الأول	
الشريعة	
15	أ - تعريف الشريعة من خلال النص والعقل
29	ب - علم الكلام: حدود العقل
35	ج - أصول الفقه: استثمار النص
45	د - الزهد: الانتقاء من النص
الفصل الثاني	
الحقيقة الصوفية	
61	أ - تعريف التصوف وحقيقة
74	ب - التأويل: بدلالة تطوير النص
83	ج - الشطح: اختراق النص
91	د - الحلول والاتحاد: إلغاء النص

الصفحة**الموضوع****الفصل الثالث****محاولة الجمع بين الشريعة والحقيقة**

107	أ - دواعي الإشكال
111	ب - جهد القشيري : قدُّ الشريعة على الحقيقة
121	ج - اجتهاد الغزالى : تأسيس الشريعة على الحقيقة
131	د - نتائج الجهد والاجتهاد

الفصل الرابع**الطريقة**

145	أ - طريقة الشيخ : شريعة المرید
156	ب - الولي : وریث النبی
168	ج - الورد : إنتاج نص
174	د - الرياضة : غایة العبادة
182	الخاتمة
186	المراجع

**الفصل
الأول**

الشريعة

- أ - تعريف الشريعة من خلال النص والعقل.
- ب - علم الكلام، حدود العقل.
- ج - الفقه: استثمار النص.
- د - الزهد، الانتقاء من النص.

١

تعريف الشريعة من خلال النص والعقل

غالباً ما تتجه أذهان الناس - عند سماع كلمة «شريعة» إلى الحلال والحرام، والأمر والنهي. وهم بذلك لا يرون من الشريعة إلا أثرها في حياتهم اليومية، وقلما يعنيهم أمر الشريعة ذاتها؛ مصادرها وكيفية بنائها.

وبخلاف ذلك، سينصب الاهتمام في هذا البحث على توضيح أمر الشريعة ذاتها، من حيث أصولها ومواد بنائها... عند العودة إلى معاجم اللغة يلاحظ أن اللفظة وردت في (السان العربي) بدلالة «الشرع والمسرعة» وهي: الموضع التي ينحدر إلى الماء منها: قال الليث: سمي ما شرع الله للعباد شريعة، من الصوم والصلوة والحجج والنكاح وغيره.

والشريعة والشريعة في كلام العرب مشرعة الماء، وهي مورد الشاربة التي يشرعونها الناس، فيشربون منها ويستقون وربما شرعاً دوابهم... والعرب لا تسميه شريعة حتى يكون الماء عدّاً لا انقطاع له، ويكون ظاهراً معيناً لا يسكنى بالرشاء...^(١).

ذلك هو المعنى الذي كانت تتجه إليه أذهان الناس - قبل رسالة الإسلام - عند سماع كلمة «شريعة»، هو المعنى الذي تواضعت عليه العرب، لكن المعنى

(1) انظر: ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم - لسان العرب، القاهرة، دار المعارف، ط 3، (د.ت)، مادة: شرع.

الاصطلاحي الذي حدث مع ظهور الإسلام صار معلماً على الكلمة حتى كاد ينسى الناس معناها الأول.

يقول الجرجاني (ت: 816هـ) في تعريفاته: «الشرع في اللغة عبارة عن البيان والإظهار، يقال شرع الله كذا، أي جعله طريقاً ومذهباً، ومنه المشروعة... الشريعة هي الإئتمار بالتزام العبودية، وقيل الشريعة هي الطريق في الدين»⁽¹⁾. وورد في القاموس الفقهي: «الشرعية: الطريق... ما شرعه الله تعالى من العقائد، والأحكام... الملة والدين... الظاهر المستقيم من المذاهب..»⁽²⁾.

من الواضح أن التعريف الاصطلاحي لكلمة «شرعية» - وإن كان نقلها من مجالها التداولي الأول (مورد الناس، ومعاطن الإبل) إلى مجال تداولي جديد (ما يرتضيه الله للناس من عقيدة وسلوك) - يمد بسبب إلى المعنى اللغوي الأول.

فالشرعية - في معناها اللغوي الأول - «المواضع التي ينحدر إلى الماء منها». وهي في الاصطلاح «طريقاً ومذهباً... الطريق في الدين... الطريق». والشرعية - في معناها الأول - «لا تسميتها العرب شريعة حتى يكون الماء عدّاً لا انقطاع له، ويكون ظاهراً معيناً...». وهذا الاتصال والظهور والصفاء ينتقل أيضاً إلى المعنى الاصطلاحي. فالشرعية «البيان والإظهار» و«الظاهر المستقيم من المذاهب».

ويقول القرطبي، عند تفسيره لقوله تعالى: «ثُرَّ جَعْلَنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ» [الجاثية: 18] «أي على منهاج واضح من أمر الدين يشرع بك إلى الحق»⁽³⁾.

(1) انظر: الجرجاني، علي بن محمد - كتاب التعريفات - بيروت، مكتبة لبنان، 1969، ص: 132.

(2) انظر: أبو جيب، سعيد - القاموس الفقهي، دمشق، دار الفكر، ط1، 1982، ص: 193.

(3) انظر: القرطبي، محمد بن أحمد - الجامع لأحكام القرآن، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1 (د.ت)، المجلد 8، ص109.

ويمكن أن يذهب بالتشابه بين المعينين (اللغوي والاصطلاحي) إلى أبعد من هذا.

فماء الشريعة، زيادة على كونه ظاهراً معيناً، «لا يسكن بالرشاء». أي أنه ورد بلا مشقة، وشرب بلا كدر.

ومن المعلوم أن شريعة الإسلام جاءت لتضع عن الناس الإصر والعناد وتميز الخبيث من الطيب.

وإذا كان هذا هو المعنى اللغوي والاصطلاحي لكلمة «شريعة» في إطلاقها العام، فإن هذا المعنى قد امتد إلى الشريعة الإسلامية أيضاً بحيث أصبحت تعني السبيل المستقيم، سهل المرتفق، واضح المعالم، ظاهر البيان كما حده الإسلام، فما هي أصول هذا السبيل؟

يطلق مصطلح «أصول الشريعة» ويراد بها - في عرف الفقهاء - أصول الفقه. ويطلق على «أصول الدين» ويراد بها - عند المتكلمين - تقرير العقائد والدفاع عنها^(١).

وسيُطلق المصطلح - في هذا البحث - للدلالة على أصول الفقه وأصول العقائد معاً. وهذه الأصول مجتمعة يمكن ردها إلى مصادرتين هما: النص والعقل، فما المفهوم منها؟

- النص:

يُحيل «النص» في لسان العرب إلى معان عديدة، أولها الرفع: «النص: رفعك الشيء، نص الحديث ينصله نصاً: رفعه. وكل ما أظهر فقد نص. ونصت الطيبة جيدها: رفعته... نصت الشيء: ونص كل شيء: منتهاه...». وقد يراد به أيضاً الإسناد والتوكيف والتعيين واستخراج الرأي: «النص الإسناد إلى الرئيس

(١) انظر: ابن خلدون - المقدمة، بيروت، منشورات مؤسسة الأعلمي، (د.ت)، ص: 452 وما بعدها، وص: 458 وما بعدها.

الأكبر، والنص التوقيف، والنص التعين على شيء ما... ينصلهم، أي يستخرج رأيهم ويظهره؛ ومنه قول الفقهاء: نص القرآن ونص السنة، أي ما دل ظاهر لفظيهما عليه من الأحكام...⁽¹⁾ ..

يلاحظ أن المعنى الملازم لكلمة «نص» - رغم اختلاف المقاصد - هو البيان المخالف للغموض؛ فالرفع، والإسناد، والتوكيف، والتعيين، كلها وسائل إيضاح الغاية منها الظهور، والظهور من الظاهرة وهي اشتداد ضوء الشمس، وهذا المعنى هو الذي اختاره الجرجاني عند تعريفه «النص» فقال: «النص ما لا يحتمل إلا معنى واحداً قيل ما لا يحتمل التأويل». يكاد الجرجاني هنا يطابق بين معنى «النص» ومعنى «العلامة»، فيصبح النص مرادفاً للتعيين. وهذا ما يذهب إليه فعلاً حين يقول: «النص ما ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنى في المتكلم، وهو سوق الكلام لأجل ذلك المعنى، كما يقال أحسنوا إلى فلان الذي يفرح بفرحي ويغمى به، كان نصاً في بيان محبته»⁽²⁾.

إذن، تطلق كلمة «نص» ويراد بها الظهور والتعيين، والتمييز، ولكن «النص» في عرف الفقهاء - كما يقول ابن حزم - «هو اللفظ الوارد في القرآن أو السنة المستدل به على حكم الأشياء، وهو الظاهر نفسه».

ويضيف ابن حزم، (ت: 456هـ) معنى جديداً - لـ «النص» - ذا أهمية بالغة حين يقول: «وقد يسمى كل كلام كما قاله المتكلم به، نصاً»⁽³⁾ ينتفي هنا شرط الظهور والتعيين والتمييز، إذ ليس كل «نص» بهذا المعنى - ظاهر الدلالة معين القصد... .

يكفي كاتب هذه السطور - في هذه المرحلة من البحث - بما أورده سابقاً، ويعود إلى النص ودلالته - في عرف الفقهاء - ليعرف قطبيه: القرآن والسنة.

(1) انظر: ابن منظور - لسان العرب، مادة (نص).

(2) انظر: الجرجاني - التعريفات، ص: 260.

(3) انظر: ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الظاهري - الأحكام في أصول الأحكام، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1985، ج1، ص: 42.

- القرآن:

يبدو أن كلمة «قرآن» لم تكن معروفة قبل الإسلام، فكان ذلك سبب الخلاف حولها؛ هل هي مصدر مشتق من «قرأ» أم هو اسم علم على كتاب الله المنزّل على محمد ﷺ؟

يقول السيوطي (ت: 961هـ) : «أما القراء فاختلف فيه، فقال جماعة هو اسم علم غير مشتق، خاص بكلام الله، فهو غير مهموز، وبه قرأ ابن كثير، وهو مروي عن الشافعي؛ أخرج البيهقي والخطيب وغيرهما، عنه أنه كان يهمز قرأت، ولا يهمز القرآن، ويقول: القرآن اسم وليس بمحموز، ولم يؤخذ من قرأت، ولكنه اسم لكتاب الله، مثل التوراة والإنجيل . . .»⁽¹⁾ ..

ذلك هو اختيار الفقهاء. غير أن اللغويين يميلون إلى خيار آخر يجعل «القرآن» مصدرًا مشتقاً من «قرأ»، ثم نقل إلى التنزيل ليصبح اسم علم عليه. «أما لفظ القرآن: فهو في اللغة مصدر مرادف للقراءة، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَبْدَنَا جَمِيعُهُ وَقُرْءَانُهُ﴾ * فإذا قرأته فائِعٌ فُؤْمَانُهُ﴾ [القيامة: 17، 18] ثم نقل من هذا المعنى المصدري وجعل اسمًا للكلام المعجز المنزّل على النبي ﷺ، من باب إطلاق المصدر على مفعوله. ذلك ما نختاره استناداً إلى موارد اللغة، وقوانين الاستفاق . . .»⁽²⁾.

ولفظ القرآن ليس هو الاسم الوحيد للكتاب المنزّل على محمد ﷺ، وإن كان غالب عليه، وإنما يطلق عليه أيضاً الفرقان، والكتاب، والذكر، والتنزيل. «وقد تجاوز صاحب البرهان حدود التسمية، فبلغ بها خمسة وخمسين، وأسرف غيره في ذلك حتى بلغ بها نيفاً وتسعين . . .»⁽³⁾. وسواء عد لفظ القرآن (أو القرآن)

(1) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن كمال الدين: الإتقان في علوم القرآن، دار التراث، القاهرة (د.ت) ج 1، ص: 146.

(2) الزرقاني، محمد عبد العظيم: مناهل العرفان في علوم القرآن، بيروت، دار الكتب العلمية، ط 1988، ج 1، ص: 16.

(3) المرجع السابق، ص: 17.

مشتقاً، أو مرتجلاً، فإنه أصبح يطلق في الاصطلاح عند الأصوليين على «اللفظ المتنزل على النبي ﷺ، المنقول عنه بالتواتر، المتبعد بتلاوته...»⁽¹⁾. وهو عند المتكلمين الأشاعرة «الكلام النفسي... كلام الله غير مخلوق...»⁽²⁾. وإذا كان كل فريق من الفقهاء، واللغويين، والمتكلمين، يميل إلى تعريف القرآن بالطريقة التي تتماشى مع حقله المعرفي؛ فيحاول اللغوي رد الكلمة إلى جذرها اللغوي، ويركز الفقيه على الجانب التعبدي في اللفظ فحسب، ويجهد المتكلم في تحديد العلاقة بين اللفظ والذات الإلهية... فإن الجميع يتتفقون على أن «القرآن» هو اللفظ المتنزل على النبي ﷺ من أول الفاتحة إلى آخر سورة الناس»⁽³⁾

يتميز هذا التعريف، المتفق عليه، بأنه يحدد بداية، ونهاية النص، وهو أمر ذو أهمية بالغة، إذ يحصر القرآن في مصحف^(*) عثمان المكتوب بالحرف العربي.

ومن ثم فإن الأصل الأول الذي قامت عليه الشريعة هو هذا النص بالذات، دون غيره من النصوص التي تذكرها، كما يقال، كتب التاريخ (صحف ابن مسعود، وغيره) ولم يعد لها وجود.

(1) المرجع السابق، ص: 22.

(2) المرجع السابق، ص: 18.

(3) المرجع السابق، ج 1، ص: 19.

(*) لتحديد أصل كلمة مصحف يورد السيوطي الحكاية التالية: لما جمع أبو بكر القرآن، قال: سموه! فقال بعضهم: سموه إنجيلاً! فكرهوه. وقال بعضهم: سموه السفر! فكرهوه من يهود. فقال ابن مسعود:رأيت بالحبشة كتاباً يدعونه المصحف، فسموه به. (الإنقان، ج 1، ص: 149) هذه حكاية واهية المبنى: فأهل الحبشة إما أهل كتاب، وقد كره المسلمون مواطنتهم، وإما أصحاب شرك، وال المسلمين لأهل الشرك أبغض، فكيف يقلدونهم!! إنما الأقرب إلى الصواب هو المعنى اللغوي، كما ورد في لسان العرب: «المصحف (بالضم) والمصحف (بالكسر) الجامع للصحف المكتوبة بين الدفتين كأنه أصحف، قال الأزهرى: إنما سمي المصحف مصحفاً لأنه أصحف، أي جعل جاماً للصحف المكتوبة بين الدفتين» (لسان العرب، مادة: صحف).

إن هذا الاتفاق حول اللفظ، والحرص على تحديد بداية القرآن ونهايته يبين درجة وعي أصحاب كل اتجاه، وإن اختلفت مقاصدهم وأولوياتهم، للترابط العضوي بين منطوق النص ومفهومه، سيظهر هذا الترابط بشكل واضح عند ظهور علوم القرآن، «علم التفسير، وعلم القراءات، وعلم الرسم العثماني، وعلم إعجاز القرآن، وعلم إعراب القرآن، وعلم غريب القرآن..»^(١). فهذه العلوم كلها تدور حول منطوق اللفظ، الذي يحدد بدقة، لكي يتوصل من خلاله إلى المعنى المقصود، فالنص القرآني نص عربي أولاً وأخيراً، كما يصرح هو نفسه بذلك في أكثر من آية، ومن ثم، فإن أي محاولة للكشف عن مفهومه لا بد أن تلتزم بمنطوقه^(*). غير أن هذا المنطوق كما هي حال لسان العرب، لم يأت على و蒂ة واحدة من عموم ووضوح الدلالة، بل استبان بعضه فلم يشكل على عامة العرب، وخفى بعضه حتى اختلف علماؤها في معناه، فسموا الأول محكماً لبيانه ووضوح المعنى المقصود منه، وبدا لهم الثاني متباهاً لاحتماله أكثر من معنى، أو اضطرابهم في فهم معناه.

يقول ابن خلدون عن الآيات المحكمات إنها «المبنيات الثابتة الأحكام، ولهذا قال الفقهاء في اصطلاحاتهم: المحكم المتضح المعنى. «ذاك إجماعهم على المحكم، أما حين يتعرضون للمتشابهات فإن اضطرابهم يبدو جلياً» أما المتشابه فلهم فيه عبارات، فقيل هي التي تفتقر إلى نظر وتفسير يصحح معناها

(١) الزرقاني: مناهل العرفان، ج ١، ص: 24.

(*) وصف القرآن بأنه عربي في اثنتي عشرة آية: في سورة يوسف، الآية 2، في سورة الرعد، الآية 37، في سورة النحل، الآية 16 في سورة طه، الآية 113، وإذا كان بعض العلماء (ابن عباس، عكرمة، أبو ميسرة التابعي، سعيد بن جبير...) يرى أن القرآن اشتمل على ألفاظ غير عربية (سندس، إستبرق، القسطاس...) فإن غيرهم من العلماء (الشافعي، أبو عبيدة، محمد بن جرير الطبرى، ابن أوس، الغزالى) يذهبون إلى أنه ليس في القرآن شيء من الألفاظ العجمية، ينظر: الشوشانى، الحسين بن على الراجاجى: الفوائد الجميلة (على الآيات الجليلة في علوم القرآن) تحقيق الأمين عبد الحفيظ، منشورات جامعة سوهاج، ط 1، ليبيا، ص: 100.

لتعارضها مع آية أخرى، أو مع العقل، فتخفي دلالتها وتشتبه... قال مجاهد وعكرمة: كل ما سوى آيات الأحكام والقصص متشابه، وعليه القاضي أبو بكر، وإمام الحرمين، وقال الثوري، والشعبي، وجماعة من علماء السلف: المتشابه ما لم يكن سبب إلى علمه، كشروط الساعة، وأوقات الإنذارات، وحرروف الهجاء في أوائل السور⁽¹⁾. ذلك هو تحديد ابن خلدون للمحكم والمتشابه، وللجرجاني اصطلاحات أخرى لا تختلف كثيراً عن اصطلاحات ابن خلدون⁽²⁾.

ومهما يكن، فإن نص القرآن - وإن كان بلسان عربي مبين - لم يكن، كأي نص آخر، واضح الدلالة دائماً، وقد كان القرآن مدركاً لجوانب الغموض هذه حين ندب النبي محمدأ صلوات الله عليه وسلم، إلى أن يبين للناس ما نزل إليهم^(*). فكان «نص السنة» الأصل الثاني من أصول الشريعة الإسلامية، فما المقصود بالسنة؟

- السنة:

تشتق «السنة» - في اللغة - من الثلاثي: سنن. فيقال: «سن الشيء يسن سنا، فهو مسنون، وسنين، وسنن»: أحده وصفله، والسنة: الوجه لصقالته وملاسته... وسن الله سنة بين طريقاً قوياً... السنة: السيرة حسنة كانت أو قبيحة⁽³⁾.

يتنظم هذه المعاني اللغوية الثلاثة معنى واحد هو: الظهور والتجلية: فالذي يسن الحديـد يقصد إلى إظهـار حـدهـ، وجـلاء شـفـرـتـهـ حتـىـ تـتـمـيزـ بشـكـلـ واـضـحـ من باـقـيـ الـحـدـيدـ، وأـظـهـرـ شـيـءـ فـيـ الإـنـسـانـ وـأـجـلـاهـ وـجـهـهـ، وـلـمـ يـنـزـلـ اللهـ الـكـتـبـ، وـيـرـسـلـ الرـسـلـ إـلـاـ تـبـيـانـاـ وـإـظـهـارـاـ لـأـمـرـهـ. وإـلـىـ هـذـاـ المعـنـىـ ذـهـبـ ابنـ حـزمـ حينـ قالـ

(1) انظر: ابن خلدون، عبدالرحمن، المقدمة، ص: 35-44.

(2) انظر: الجرجاني، التعريفات، ص: 218.

(*) قال القرطبي عند تفسيره لقوله تعالى: «لَيُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ» (النحل: 44) «في هذا الكتاب من الأحكام، والوعيد بقولك و فعلك... وغير ذلك مما لم يفصله» انظر: الجامع لأحكام القرآن، ج 10، ص: 12.

(3) انظر: ابن منظور - لسان العرب، مادة، سنن.

عن السنة إنها: «في أصل اللغة وجه الشيء وظاهره»⁽¹⁾. ذلك هو المعنى اللغوي للكلمة. فما هو معناها في الشرع؟

إذا أطلق لفظ السنة في الشرع فإنما يراد بها: ما أمر به رسول الله، ونهى عنه، وندب إليه قوله... ولكن معنى السنة يختلف في اصطلاح المتشرين حسب اختلاف اختصاصاتهم وأغراضهم، فهي عند الأصوليين غيرها عند المحدثين والفقهاء...»⁽²⁾.

لا يعود الخلاف بين الفئات الثلاث إلى اختلاف السنة في ذاتها، وإنما إلى اختلاف مقاصدهم. فالسنة النبوية واحدة، ولكن المحدث يعرفها بما يناسب مجاله، وكذلك يفعل الفقيه، والأصولي. لذلك يعرف المحدث السنة بأنها: «هي كل ما أثر عن الرسول ﷺ، من قول، أو فعل، أو تقرير، أو صفة خلقية أو خلقيّة، أو سيرة، سواءً أكان ذلك قبل البعثة؛ كتحنته في غار حراء، أم بعدها...»⁽³⁾.

ينظر المحدث إلى السنة النبوية باعتبارها «سيرة ذاتية» للنبي ﷺ، ومن ثم كان اهتمامه بالتفاصيل شديداً، فقصده هو رسم صورة واضحة دقيقة لشخصية الرسول ﷺ، بينما الفقيه - باعتباره مشرعاً - يهمه أن يحدد السنة ذاتها، ومن ثم أثرها في حياة الأفراد. فعرفها بأنها: «كل ما ثبت عن النبي ولم يكن من باب الفرض ولا الواجب»⁽⁴⁾. ففي حين يكتفي المحدث بالأثار، لا يقنع الفقيه إلا بالثابت.

ويضيق الأصولي دائرة السنة أكثر من سابقيه لتلاءم ومقاصده، فهي عنده:

(1) انظر: ابن حزم - الإحکام في أصول الأحكام، ج 1، ص: 47.

(2) انظر: الخطيب، محمد عجاج - أصول الحديث، بيروت، دار الفكر، ط 4، 1981، ص: 18.

(3) انظر: المرجع السابق، ص: 19.

(4) انظر: المرجع السابق، ص: 19.

«كل ما صدر عن النبي ﷺ، غير القرآن الكريم، من قول أو فعل، أو تقرير، مما يصلح أن يكون دليلاً لحكم شرعي»^(١).

وبهذا أرجو أنني قد حددت بشيء من التفصيل ما يقصد بـ«النص» (القرآن والستة) بصفته الأصل الأول من أصول الشرعية.

على أنه يجب التنويه إلى أن الأصوليين يقدمون نص القرآن الكريم على نص السنة الشريفة؛ فيعدونه المصدر الأول للتشريع الإسلامي، وهي المصدر الثاني.

وحين يُجمع - في هذا البحث - بين القرآن والسنة تحت دلالة النص فذلك لا يعني إلغاء هذه التراتبية، وإنما يعني أن الأصولي - عند بحثه أدلة الأحكام - ينحدر من نص «القرآن» إلى نص «السنة» قبل أن يفزع إلى رأيه واجتهاده، والأصوليون يطلقون أحياناً «النص» ويقصدون به القرآن والسنة معاً، في مثل قولهم: «لا اجتهاد مع النص»^(*)، أو بعبارة أخرى: لا اجتهاد في مورد النص.

وقد يكون من المفيد، في سبيل توضيح العلاقة بين النص والعقل تحديد مفهوم العقل، مثلما تم تحديد مفهوم النص.

- العقل:

للعقل في الثقافة العربية الإسلامية تعريفات تختلف باختلاف الحقول المعرفية التي يوظف فيها. فهو، في اللغة، «الحجر والنهي»، ضد الحمق... قال سيبويه: هو صفة... قال ابن الأباري: رجل عاقل وهو الجامع لأمره، ورأيه، مأخذ من عقلت البعير إذا جمعت قوائمه، وقيل: العاقل الذي يحبس نفسه

(١) انظر: الخطيب - أصول الحديث، المرجع السابق، ص 19.

(*) قاعدة فقهية: يقصد بها أن الاجتهاد يجب أن لا يخالف نصاً صريحاً من كتاب أو سنة صحيحة، انظر: ابن قيم الجوزية - إعلام الموقعين، تحقيق: محمد محى الدين عبد الحميد، ج 2، ص 260.

ويردها عن هواها، أخذ من قولهم: قد اعتقل لسانه إذا حبس ومنع الكلام. والمغقول، العقل. يقال ما له مغقول، أي عقل^(١).

كما هي الحال في التعريفات اللغوية غالباً، يجد المصطلح (عقل) جذوره في البيئة التي أنتجته. فهو من عقال البعير، ومن ثم كانت الوظائف التي أنسنت إليه شبيهة بوظيفة العقال، فهو حجر يحبس، ويرد، ويعتقل...

إن العربي الذي يرعى نوقه طول النهار يحتاج إلى قسط من الراحة إذا جنَّ عليه الليل. لكنه يخشى أن تسرى إبله فتفضل أو تفترسها الوحش، فابتكر وسيلة تعيقها عن الحركة، وتردها عن هواها، سماها عقالاً. وأحس في نفسه توقاً إلى أمور قد تكون عاقبتها وخيمة، أو مستهجنة في العرف، فتصور لها عقالاً: «عقالاً».

لم يكن هذا المعنى قصراً على اللغة وحدها وإنما انتقل إلى مختلف التعريفات الاصطلاحية لمفهوم العقل. يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت: 415هـ): «فأما العقل فإنه يوصف بذلك لوجهين: أحدهما أنه يمنع من الإقدام على ما تنزع إليه النفس من الأمور المشتهاة المقبحة في عقله، فشبه هذا العلم بعقال الناقة المانع لها عما تشتهيه من التصرف، والثاني أن معه ثبتت سائر العلوم المتعلقة بالفهم والاستدلال. فمن حيث اقتضى ثبات سائر العلوم المتعلقة بالفهم والاستدلال شبه بعقال الناقة المقتضي لثباتها»^(٢).

ليست مهمة العقل، إذن، قاصرة على تقييد النفس، وإنما يقيد العلوم أيضاً، فيثبتها. من هنا استعمل فعل (قید)، الموضوع للناقة أصلاً، للدلالة على الكتابة، وهي وسيلة ثبّيت العلوم. بهذا يظل فهم المتكلمين لطبيعة العقل ووظيفته، لصيقاً بمعناه اللغوي، غير أن فلاسفة الإسلام سيميلون إلى تعريف

(1) ابن منظور: لسان العرب، مادة: عقل.

(2) القاضي عبد الجبار المعتزلي: المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء 11، ص 375 - 376

اليونانيين للعقل باعتباره، كما يقول الكندي (ت: 260هـ): «جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها»⁽¹⁾. هذا العقل الذي يتحدث عنه الكندي هو العقل المتكوين في الثقافة اليونانية: العقل كما أنتجته الفلسفة اليونانية. لا تعني هذه الملاحظة عدم الفلسفة العربية الإسلامية نقاًلاً حرفيًّا للفلسفة اليونانية، وإنما تهدف إلى توضيح أن مفهوم العقل، في الشريعة، يختلف عنه في الفلسفة.

يظهر هذا الاختلاف جليًّا في قول عبد الجبار المعتزلي إن «العقل عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة، متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال، والقيام بأداء ما كلف»⁽²⁾. لم يعد العقل، كما في النص السابق، قيداً على العلوم، وإنما غداً «جملة من العلوم مخصوصة». ولم تعد وظيفته منع النفس من الإقدام على الأمور المشتهاة المقبحة، وإنما غداً شرطاً لصحة النظر والاستدلال، وأداء الفرائض... إنه عقل الفرد الذي يكتسبه بالممارسة، فيعطيه فاعلية، ويقيمه عليه الحجة في نفس الوقت. وفي هذه الأحوال الثلاثة يظل العقل محمولاً على الفرد، صفة كما يقول سيبويه. أما عند الكندي، الفيلسوف، فإن ما يميز العقل هو كونه مستقلاً (جوهراً) مدركاً بذاته للأشياء بحقائقها. لا يوضع العقل، هنا، في علاقة مع الذات، ولا تسند إليه وظيفة معينة، وإنما يعرف باعتباره ذاتاً مستقلة لها خصائص ذاتية متميزة.

العقل عند الكندي مصدر للمعرفة اليقينية، بينما هو عند عبد الجبار مؤهل للنظر والاستدلال، وقد يخطئ الناظر، ويبطل الاستدلال... بهذا يتضح أن الفلاسفة والمتكلمين لا يقصدون نفس المعنى، حين يتحدثون عن العقل. وقد انحراف الفقهاء إلى المتكلمين، فلم يرتضوا تعريف الفلسفة.

يقول أبو علي الحنفي (ت: 458هـ): «العقل ليس بجوهر، ولا جسم، ولا عرض واحد، بل هو بعض العلوم الضرورية، خلافاً للفلاسفة في قولهم إنه

(1) صليباً، جميل: المعجم الفلسفى، بيروت، دار الكتاب اللبناني 1982، ج 2، ص 84.

(2) الجابري: بنية العقل العربي، ص 211.

جوهر بسيط⁽¹⁾. بذلك يزكي أبو علي الحنفي ما ذهب إليه عبد الجبار المعتزلي، ويعلن خلاف الفقهاء مع المعتزلة، في قولهم عن العقل: إنه «جوهر بسيط».

يؤكد ابن تيمية ممالة الفقهاء للمتكلمين، في تحديدتهم لمفهوم العقل، واختلاف الفقهاء مع الفلاسفة، فيذهب إلى أن المعنى الذي يفهمه المتكلمون من العقل مطابق لقصد الكتاب والسنة والإجماع، خلافاً لما يذهب إليه الفلاسفة، في صياغتهم لمفهوم العقل. يقول ابن تيمية: «إن العقل في الكتاب والسنة، وكلام الصحابة والأئمة، لا يراد به جوهر قائم بنفسه، باتفاق المسلمين، وإنما يراد به العقل الذي في الإنسان، الذي هو عند من يتكلم في الجوهر والعرض من قبل الأعراض، لا من قبل الجواهر. وهذا العقل في الأصل، مصدر عقل يعقل عقلاً»⁽²⁾.

لم يرد لفظ العقل مصدراً، في القرآن ولا مرة واحدة، وإنما ورد مع مرادفاته، صفة (يعقلون، يفهون). وكذلك في الحديث يكاد لا يوجد لفظ المصدر (عقل) في كلام النبي ﷺ في حديث صحيح^(*). يرد ابن تيمية بذلك على الذين وضعوا، أو رووا أحاديث موضوعة تمجد العقل^(**).

هكذا، يتضح من هذا كله أن العقل، كما تصوره المتكلمون والفقهاء،

(1) أبو علي، محمد الحسين الحنفي: المعتمد في أصول الدين، تحقيق وديع زيدان، بيروت، دار المشرق 1974، ص 101 - 102.

(2) ابن تيمية: بغية المرتاد في الرد على المتكلمسة والقرامطة والباطنية، نشره الشيخ فرج الله زكي الكردي، القاهرة مطبعة كرستان العلمية 1329 هـ، ص 31 - 32.

(*) يورد ابن تيمية حديث: «... ما رأيت من ناقصات عقل ودين...». عادةً إيهال الحديث الصحيح الوحيد الذي ورد فيه لفظ العقل مصدراً، آخر الحديث: البخاري (كتاب الحি�ض: 6، كتاب الزكاة: 44) ومسلم: (الإيمان: 132)، وأصحاب السنن وابن حنبل.

(**) خصص الغزالى الباب السابع من الجزء الأول من «إحياء علوم الدين» لبيان شرف العقل وحقيقته، وأقسامه، فأورد فيه الكثير من الأحاديث الضعيفة، والموضوعة من قبل «أول ما خلق الله العقل...»، طبعة عبد الوكيل الدروبي، دمشق، ص 73.

يختلف عن العقل الذي شيده فلاسفة اليونان، وورثه عنهم متكلمي المسلمين. لذلك، فإن العقل الذي نعده المصدر الثاني للشريعة، هو عقل المتكلمين والفقهاء حصراً. ومن ثم فلا معنى لوضعه في موازاة النص. ذلك أن النص نفسه شارك، إلى حد بعيد، في تكوين هذا العقل. فالمتكلمون والفقهاء، ومن قبلهم الكتاب والسنة والصحابة، عند تحديدتهم لمفهوم العقل، فزعوا إلى ما تمدهم به البيئة الثقافية العربية الإسلامية. والنص أيضاً، بشقيه؛ الكتاب والسنة، أخذ العقل، باعتباره ملكرة فردية، في حسيانه عند صياغته، باعتبار العقل شرط التكليف الشرعي.

العلاقة إذن، بين النص والعقل علاقة جدلية؛ بمعنى أن النص يؤطر العقل، بينما العقل يستثمر النص. فما هو هذا الإطار، وما هي نتائج الاستثمار؟

ب

علم الكلام: حدود العقل

يُنظر إلى علم الكلام - في الغالب - باعتباره ردة فعل من علماء المسلمين على اعترافات وتشكيك أصحاب البيانات السابقة على الإسلام الذين أسلموا، أو وقعوا تحت السيطرة السياسية للدولة العربية الإسلامية⁽¹⁾. وبذلك يتم التركيز على الصراعات الدينية والاجتماعية والسياسية داخل المجتمع العربي الإسلامي لتحديد «عوامل نشأة علم الكلام»⁽²⁾. وإذا كان لهذه العوامل مجتمعة تأثير واضح في تطور علم الكلام، فإنها قد لا تكون كافية - وحدها - لتحديد نشأته.

لا مشاحة أن الإرث الثقافي للدولة الفارسية قد انتقل إلى الدولة العربية الإسلامية. ولم يكن من السهل على المسلمين الجدد أن ينسوا بسرعة العقائد والعادات الفكرية التي ورثوها عن آجدادهم. وصحيح أيضاً أن أهل الكتاب، الذين اكتفى المسلمون بإخضاعهم سياسياً وكفلوا لهم حرية معتقدهم، ظلوا يقدمون أطروحات عقدية مغايرة. لكن البنية المعرفية التي تؤطر هذه الأطروحات العقدية والاجتماعية والسياسية، تغيب عن الأذهان غالباً.

(1) انظر: غردبيه، لويس وقنواتي، جورج - فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، نقله إلى العربية: صبحي الصالح والأب فريد جبي، بيروت، دار العلم للملايين، ط 2، 1978، ج 1، ص 77.

(2) انظر: عون، فيصل بدير - علم الكلام ومدارسه، مكتبة سعيد رافت، جامعة عين شمس، القاهرة 1978 ص: 19 وما بعدها.

فلم يكن أصحاب الديانات المختلفة، والمسلمون الجدد، يعترضون على الإسلام باسم دياناتهم (= معارضه نص بنص)، وإنما كانوا ينسبون شكوكهم إلى سلطة عليا، يصفون عليها طابعاً عاماً، (= العقل). وإذا لاحظ المسلمون أن ما يعلنه المعارضون، باسم العقل، يطابق ما هو مقرر في دياناتهم فإنهم يستمدون من ذلك حجة على أن دياناتهم تطابق الناموس الكوني، بينما يخالفه الإسلام! يضاف إلى ذلك أن علوم الرواية (= التفسير والحديث...) قد راجت، بل أصابها التضخم⁽¹⁾. فكان لا بد أن تصبح هذه العلوم نفسها موضوع تساؤل. فدعت الحاجة إلى نشوء علم دراية يضبط انفلات علم الرواية.

لقد بدأ تدوين العلم - حسب روایة السیوطی عن الذہبی - «في سنة ثلاثة وأربعين ومائة» حين «شرع علماء الإسلام في هذا العصر بتدوين الحديث والفقہ والتفسیر... وكثُر تدوين العلم وتبويه... وقبل هذا العصر كان الناس يتكلمون من حفظهم، أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة»^{(2) (*)}.

بعد عملية الجمع والتبويب هذه، كان لا بد أن تبدأ عملية النقد، ولم يكن بالإمكان - في عملية النقد - الاعتماد على الرواية، لأن الرواية ذاتها هي موضوع النقد. فكان لا بد من أداة أخرى تميز غث الرواية من سميتها. فتم بناء العقل العربي الإسلامي ليقوم بمهمة مزدوجة، مواجهة العقل الوافد، وتأسيس العقلانية العربية الإسلامية. وهكذا، فإن العوامل المعرفية ربما كان لها الدور الأساس في نشأة علم الكلام.

لقد كان علم الكلام تعيناً لحدود العقل، كما يفهم في الحضارة العربية

(1) انظر: ابن خلدون - المقدمة، ص: 439 - 440. وكذلك أحمد أمين، ضحى الإسلام، بيروت، دار الكتاب العربي، ط 10 (د.ت)، ص 152.

(2) انظر: الجابري، محمد عابد - تكوين العقل العربي ن بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 4، 1989، ص 63.

(*) يحدد الغزالى بداية التدوين «بعد سنة مائة وعشرين من الهجرة» انظر: الإحياء، ج 1، ص 70.

الإسلامية، وقد روعي في هذا التحديد مخالفة العقل الوافد من الحضارات الأخرى.

يقول الجرجاني «الكلام علم يبحث عن ذات الله تعالى وصفاته، وأحوال الممكنتات من المبدأ والمعاد، على قانون الإسلام، والقيد الأخير لإخراج العلم الإلهي لل فلاسفة...»^(١).

يتضح - هنا - الحرص على إعلان الاختلاف بين «العقل الكلامي» والعقل الفلسفى». فإذا كان مجال النشاط واحداً، فإن الأول يمتاز عن الثاني بالتزامه قانون الإسلام، بينما يتلزم الثاني قانون الحضارة التي تكون فيها. فليس هناك عقل ينطلق من فراغ. فدعوى أن «العقل الكلامي» ظل حبيس النص، بينما كان العقل الفلسفى حرّاً، دعوى متهافتة، ذلك أن العقل الفلسفى هو الآخر، ظل حبيس الأطر المعرفية التي تمده بها الحضارة التي تكون فيها... .

ويلح الجرجاني على الطابع الإسلامي لعقليات علم الكلام حين يقول في تعريف آخر: «علم الكلام علم باحث عن الأعراض الذاتية للموجود من حيث هو على قاعدة الإسلام»^(٢).

إن الالتزام بقانون الإسلام، «والانطلاق من قاعدة الإسلام»، ليس شرطاً في الأمور الغيبية فحسب، وإنما يشمل أيضاً البحث في «دقيق الكلام»، أي الجوهر والعرض والحركة، وغيرها من حالات الجسم الطبيعي، فالباحث العقلاني في الطبيعيات سيكون هو الآخر - عند المتكلمين - على قاعدة الإسلام وحسب قانونه.

ونجد نفس الحرص على إعلان التوازي بين «العقل الكلامي» و«العقل الفلسفى» لدى الإيجي (ت: ٧٥٦هـ) حين يرد سبب تسمية «علم الكلام» بهذا

(١) انظر: الجرجاني - التعريفات، ص ١٩٤.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص ١٦٢.

الاسم - بين أسباب أخرى - إلى أنه «إباء المنطق للفلاسفة»⁽¹⁾، بمعنى (المدخل) إلى العلم.

ومن المعلوم أن المنطق ما هو سوى تعين لحدود العقل، وتقرير لآلياته، فالمنطق يؤمن للفيلسوف طريقة تفكير منظمة، يأمل بها الوصول إلى نتائج سلية، ونفس الوظيفة يؤديها علم الكلام. ولكن علم الكلام - في تطوره - لم يقتصر على هذه الوظيفة المعرفية (= تشيد العقل العربي الإسلامي)، وإنما انخرط في الصراعات السياسية بين الفرق الإسلامية المتاخرة. فأصبح عند بعضها (= الأشاعرة) يعرف بأنه «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة»⁽²⁾.

وهكذا، فإن الوظيفة الإيديولوجية التي تفرض منذ البداية باعتبارها السبب الرئيس في نشأة علم الكلام، لم تظهر بشكل واضح إلا في مراحله المتاخرة، حين انقسم المتكلمون إلى معتزلة وأشاعرة.

ومن الطريق أن هذا التوظيف الأيديولوجي لعلم الكلام قد رافقه تساهل في الالتزام بالمنطلقات المعرفية لعلم الكلام، «فالتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة، بحيث لا يتميز أحد الفنين من الآخر»⁽³⁾.

ولعل من خصائص الفكر الإيديولوجي توظيف مختلف النظم المعرفية للوصول إلى أهدافه، فحين كان علم الكلام يؤسس معرفياً قواعد العقلانية العربية الإسلامية، كان يحرص على انتماء نظامه المعرفي إلى الحقل الثقافي العربي الإسلامي، أما حين أصبح سلاحاً في يد فرقة، فقد أصبحت «الحججة» ضالتها يأخذها من أي وجه كان.

يرجع د. بدوي انتقال علم الكلام من المعرفي إلى الأيديولوجي «إلى ما بعد

(1) انظر: الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد - المواقف في علم الكلام، بيروت: سلسلة مطبوعات علم الكلام، عالم الكتب (د.ت)، ص 08 - 09.

(2) انظر ابن خلدون - المقدمة، ص 458.

(3) المصدر نفسه، ص 466.

القرن الرابع. أما في القرون الثاني والثالث والرابع، فكان يغلب على علم الكلام البحث في فهم الإيمان، وإدراكه مضمون العقيدة، وتحديد المعاني الغامضة التي وردت في الكتاب والسنة: الله، صفاته، القدر، العدل الإلهي، الوعد والوعيد..»⁽¹⁾ ..

هذه الوظيفة المعرفية التي اضططع بها أوائل المتكلمين، وظيفة من شقين، إرساء قواعد عقلية للبحث في الغيبيات في موازاة القواعد العقلية لأصحاب الديانات الأخرى، وتأسيس علم الدرایة لضبط وتمحيص علم الرواية، وتشييد منهج عقلاني، «لتحديد المعاني الغامضة التي وردت في الكتاب والسنة».

هنا تكمن وظيفة معرفية أخرى لعلم الكلام، فهو حين عين حدود «العقل العربي الإسلامي»، قام في نفس الوقت بوضع منهج «عقلنة فهم النص». ذلك أن النص بشقيقه (القرآن والسنة) قد تجاوزت فيه الرواية حدود المعقول. فأسهبت الإسرائييليات في إضفاء معنى أسطوري على قصص القرآن، وكثير الوضع في الحديث بسبب المنازعات بين الفقهاء، فجاء علم الكلام يقترح قراءة النص حسب القواعد العقلية المتعارف عليها في الثقافة العربية الإسلامية. وبذلك حدد أصلاً جديداً - غير الرواية - يتم التعامل مع النص من خلاله. من هنا عرف علم الكلام بعلم أصول الدين، وبه عرفة التوحيد (ت: 414هـ) في نص طويل يظهر فيه تداخل علم الكلام والفقه، يقول: «وأما علم الكلام فإنه باب من الاعتبار في أصول الدين يدور النظر فيه على محض العقل... والاعتبار فيه ينقسم بين (دقين) ينفرد العقل به، وبين (جليل) يفزع إلى كتاب الله فيه... وبابه مجاور لباب الفقه، والكلام فيهما مشترك، وإن كان بينهما انفصال وتبابين، فإن الشركة بينهما واقعة، والأدلة فيهما متضارعة..»⁽²⁾.

(1) انظر: بدوي، عبد الرحمن - مذاهب الإسلاميين، بيروت، دار العلم للملايين، ط 3، 1983، ج 1، ص 14.

(2) انظر: التوحيدى، أبو حيان - ثمرات العلوم، مطبوع مع كتاب الأدب والإنشاء في الصدقة والصدقى، المطبعة المشرقية، مصر، 1323هـ، ص 192 - 193. نقلأً عن: بدوي - مذاهب الإسلاميين، ج 1، ص 13.

يبدو النفس المعرفي المعتزلي واضحاً في هذا التعريف (قارن تعريف ابن خلدون الأشعري الأيديولوجي)، فهو لا يتحدث عن دفاع عن عقائد مقررة، ولا عن جدال مع فرق منحرفة، وإنما يتحدث عن نظر يدور على محض العقل، فلا وجود لخصم تقام عليه الحجة، وإنما الغرض بناء علم وتعييد منهجه للبحث.

وحين يربط التوحيد علم الكلام بالفقه، فإنما يؤكد على أن «عوامل نشأة علم الكلام» كانت في الأساس معرفية، أملاها النطور العلمي للحضارة العربية الإسلامية. ذلك أن الفقه - وأصوله - علم عربي محض، ابتكره علماء الإسلام استجابة لحاجات التمدن والحضارة الناشئة. وقد كان للمتكلمين دور بارز في تأسيس الفقه وأصوله (**).

إن أهمية نص التوحيد - بالنسبة لهذا البحث - تكمن في تأكيده على اشتراك قطبي الشريعة (= علم الكلام والفقه) في تبني المنهج العقلاني، إذ «الكلام فيما مشترك» ... و«الشركة بينهما واقعة، والأدلة فيها متضارعة».

وإذا كان المتكلمون قد أرسوا قواعد العقلانية العربية الإسلامية فيما يتعلق بالعقيدة، واقتربوا فهماً عقلانياً للنص بعيداً عن خرافات الجاهلية والإسرائييليات، فشيدوا بذلك علم أصول الدين، فإن الفقهاء - معتمدين ذات المنهج العقلاني - سيتذكرون «علم أصول الفقه» لتعيين حدود الاجتهاد، واقتراح طريقة لاستنباط الأحكام من النص.

لقد كان علم الكلام محاولة لتحديد العلاقة بين الله والعالم عن طريق «عقلنة فهم النص» بينما سيكون «علم أصول الفقه» محاولة لإرساء قواعد العلاقة بين الإنسان والإنسان عن طريق «استثمار النص» فكيف ستتم عملية الاستثمار هذه؟

(**) ينسب الباحث إلى واصل بن عطاء أنه «أول من قال: الحق يعرف من وجوه أربعة: كتاب ناطق، وخبر مجمع عليه، وجدة عقل أو إجماع من الأمة...» وهذه هي أصول الفقه التي سيفصل الشافعي القول فيها في كتابه: «الرسالة». انظر: د. الشار، علي سامي - نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، القاهرة، دار المعارف ط 8، ج 1، ص 395 - 396.

أصول الفقه: استثمار النص

جـ

كانت الأحكام الشرعية تؤخذ من الكتاب والسنة في حياة الرسول ﷺ، وكثيراً ما سئل فتوقف انتظاراً للوحي (*). إلا أنه لم يقبض إلا بعد أن أقر الاجتهاد في أمره من بعده؛ هذا إذا صح الحديث الذي يروى عن معاذ بن جبل (ت 18هـ أو 17هـ) حين بعثه إلى اليمن قاضياً «قال: كيف تقضي؟ قال: أقضي بما في كتاب الله. قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبستنة رسول الله. قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله؟ قال: أجتهد رأيي، قال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله»⁽¹⁾.

يحصر هذا الحديث مصادر الأحكام في ثلاثة على الترتيب، إن لم يجد القاضي الحكم في أولها عدل إلى الثاني، ولا تكمن أهمية الحديث في أنه يقر الاجتهاد مصدراً من مصادر التشريع فقط، وإنما تكمن أهميته في أن هذا الإقرار جاء باجتهاد، بمعنى أن النبي ﷺ أقر اجتهاد معاذ في أنه إذا لم يكن الحكم في النص اجتهد. فالاجتهاد إذن جاء باجتهاد ولم يأت بنص، وهو أبلغ في الركون إلى حكم العقل إذا استجدى أمور لم يحط بها النص. وعدم إحاطة النص بالمستجدات يفهم من سياق الحديث. فكان النبي ﷺ يتبناه معاذاً إلى أنه قد يواجه

(*) سكت عن حكم اللعن حتى نزل به الوحي، كذلك الشأن في الآيات التي تبدأ بـ «يَسْأَلُوكُمْ» مثل قوله «يَسْأَلُوكُمْ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَنِيرِ» (آل عمران: 219).

(1) انظر الترمذى - صحيح الترمذى، بيروت، دار الكتاب العربى، (د.ت)، ج 6، ص 69.

قضايا ليس في كتاب الله ولا في سنة رسول الله عليه السلام حكمها.

ويرد نص الحديث بمنطق آخر عند أبي داود (ت: 275هـ) حين يقول: «إن رسول الله لما أراد أن يبعث معاذًا إلى اليمن قال: «كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضى بكتاب الله. قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال فبستة رسول الله. قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله، ولا في كتاب الله؟ قال: اجتهد رأي ولا آلو. فضرب رسول الله صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي الله»^(١).

يلاحظ أنه قال في هذا النص: «فإن لم تجد» بدل «فإن لم يكن» في النص السابق. في النص الأول، يجتهد معاذ حين لا يكون الحكم في كتاب الله ولا في سنة رسوله (بمعنى منصوصاً عليه)، وفي هذا النص، يجتهد معاذ حين يبحث عن الحكم في الكتاب والسنة ولا يجده، وقد يكون الحكم موجوداً في النص، إلا أن المجتهد لم يهتد إليه.

هذه الصيغة الأخيرة هي التي سيبيني الفقه ويتطور على أساسها فسيكون هناك فقهاء يجدون - غالباً - الحكم في كتاب الله أو في سنة رسوله (= أصحاب الحديث)^(*)، وأخرون يجدونه أحياناً (= أصحاب الرأي)^(**). لكن قد يكون من المفيد تعريف الفقه أولاً.

(١) انظر: أبو داود - سنن أبي داود، تحقيق، محمد محى الدين عبد المجيد، بيروت: المكتبة العصرية (د.ت)، ج 3، كتاب الأقضية، ص 303.

(*) أصحاب الحديث هم أهل الحجاز، أصحاب مالك بن أنس، وأصحاب الشافعى، والثورى، وأحمد ابن حنبل، وداود الظاهري. إنما سموا أصحاب الحديث لأن عنايتهم بتحصيل الأحاديث ونقل الأخبار، وبناء الأحكام على النصوص، ولا يرجعون إلى القياس الجلى والخفى ما وجدوا خبراً أو أثراً.

(**) أصحاب الرأى هم أهل العراق، أصحاب أبي حنيفة، وإنما سموا أصحاب الرأى، لأن عنايتهم بتحصيل وجه من القياس، والمument المستنبط من الأحكام، وبناء الحوادث عليها، وربما يقدمون القياس الجلى على آحاد الأخبار. انظر: الشهريستاني - الملل والنحل، تحقيق، أحمد فهمي محمد، بيروت دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٠، ج ١، ص ٢١٧ - ٢٢٠.

للفقه معنian: «لغوي واصطلاحي. أما معناه في اللغة، فإنه يطلق على معانٍ ثلاثة، أحدها: فهم غرض المتكلم من كلامه، ثانية: فهم الأشياء الدقيقة، ثالثها، هو الفهم مطلقاً، وهذا هو الراجح، أما الفقه اصطلاحاً فهو العلم بالأحكام الشرعية العلمية المكتسب من أدلتها التفصيلية»⁽¹⁾.

الفقه إذن، في معناه اللغوي هو إعمال الفكر والتفتیش عن المعاني الدقيقة، بمعنى أنه جهد إنساني، ولكن هذا التفتیش عن المعاني يتم بمنهج محدد، فإذا كان الفقه هو الفهم (في التعريف اللغوي)، فإن الفهم حسب هذا التعريف أيضاً نشاط عقلي «فهمت الشيء: عقلته وعرفته» (لسان العرب، مادة: فهم). وحين ينتقل التعريف من المستوى اللغوي إلى الدالة الاصطلاحية، يصبح الفقه «هو العلم بالأحكام الشرعية»، وبذلك تستمر سيادة المنهج العقلاني.

ويلاحظ أن التعريف قيد الأحكام الشرعية بـ«العملية» لإخراج العقائد التي يختص بها علم الكلام، إلا أن هذا القيد «اصطلاح متاخر، فقد كان الفقه يطلق على ما يشمل العلم بجميع الأحكام الشرعية بأنواعها الثلاثة، ولذلك عرفه أبو حنيفة بأنه «معرفة النفس مالها وما عليها، أي كل مالها مما ينفعها، وكل ما عليها مما يضرها»⁽²⁾. يوغل الإمام أبو حنيفة (ت: 150هـ) في التعميم حين يجعل الفقه معرفة تشمل جميع جوانب النفس البشرية. فهو يعد كل معرفة، تجلب خيراً أو تدفع شراً، فقهاً! وبذلك يستحضر التعريف اللغوي لكلمة «فقه» الذي يجعلها مرادفة للفهم مطلقاً.

هذا التعميم ربما يعود إلى أن العلوم العربية الإسلامية بدأت متداخلة، فقد كان المحدث فقيهاً، والفقير متكلماً، والإخباري لغوياً... ولم يحدث التخصص

(1) انظر: إسماعيل، شعبان محمد - أصول الفقه، الرياض، دار المريخ، ط1، 1981، ص10.

(2) انظر: شلبي، محمد مصطفى - أصول الفقه الإسلامي، بيروت، دار النهضة العربية، ط3، 1982، ج1، ص9.

إلا مع بداية عصر التدوين، حين بدأ تصنيف العلم وتبويه، فاختص الفقه بالعلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية.

وهذا القيد الأخير «المكتسب» وضع «ليخرج العلم بالأحكام غير المكتسب»، كعلم الله تعالى، وعلم جبريل عليه السلام، وعلم النبي بهذه الأحكام «فإن شيئاً من ذلك لا يسمى فقهها في الاصطلاح». ويوضح مدلول هذا القيد إذا علم أن أصل «اكتسب» في اللغة هو: تصرف واجتهد (لسان العرب، مادة: كسب). وعلم الله وجبريل والرسول ليس من هذا الباب. «وأما ما حصل له باجتهاد فإنه علم مكتسب يوصف بأنه فقه»⁽¹⁾. وبذلك يكون الفقه هو استنباط الأحكام من «أدلالها التفصيلية»^(*). وبهذا المعنى فهمه أبو حنيفة حين قال عن فقهه: «علمنا هذارأي وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن قدر على غير ذلك، فله ما رأى، ولنا ما رأينا»⁽²⁾.

وبذلك فتح أبو حنيفة^(**) الباب واسعاً أمام اكتفاء كل ذي رأي برأيه، حيث يصبح كل اجتهاد «صحيحاً» شريطة أن يكون صاحبه قد بلغ مرحلة (الاجتهاد) الذي يقصده أبو حنيفة.

لقد أطلق أبو حنيفة العنان للرأي (= العقل)، معترفاً في نفس الوقت بآراء

(1) انظر: المرجع السابق، ج 1، ص 9.

(*) أدلة الأحكام نوعان: ما يدل على شرعيتها (= الكتاب والسنة والإجماع والقياس الصحيح، والاستدلال المعتبر)، والثاني ما يدل على وقوعها مستندة إلى أسبابها.

انظر: ابن عبد السلام، عبد العزيز - قواعد الأحكام - راجعه «طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، دار المشرق للطباعة 1968، ج 2، ص 48.

(2) انظر: الشهرستاني - الملل والنحل، ج 1، ص 220.

(**) تلمذ أبو حنيفة على يد الإمام جعفر الصادق، (ت: 148هـ) وهو صاحب مدرسة فقهية عقلانية مشهورة، فلعله استفاد منه بعض آرائه الفقهية. لكن المذهب الحنفي بعد موته صاحبه لم يلتزم بقاعدة الاجتهاد إلا شكلاً، بينما بقي الاجتهاد مفتوحاً في مدرسة الإمام جعفر الصادق وحتى يوم الناس هذا.

(= عقول) الآخرين، دون أن تكون ملزمة له. هذا الاعتداد بالرأي مع عدم تقييده، سيولد ردة فعل معاكسة، عند بعض الفقهاء - تقف عند حدود النص وتتحفظ كثيراً من القول بالرأي، إلا أن الواقعين عند حدود النص قد ذهبوا في جمودهم عليه، مذهب أصحاب الرأي في اعتدادهم به. فغدا الفقه ميدان سجال - غير محدد الأبعاد - بين المدرستين. فكان لا بد من إيجاد أصول تعقل الرأي وتقن النظر في النص، فنشأ علم «أصول» الفقه.

ذاك هو معنى كلمة فقه (لغة واصطلاحاً)، ولعل من المفيد دراسة المقصود من مصطلح «الأصول» في اللغة والاصطلاح. «الأصل في اللغة يطلق على عدة معانٍ أحدها: ما يبني عليه غيره. ثانية المحتاج إليه. ثالثها: ما يستند تحقق الشيء إليه. رابعها: ما منه الشيء. خامسها: منشأ الشيء⁽¹⁾.

هذه معانٍ خمسة تشتهر في معنى واحد: التأسيس. وهذا المعنى يفيد علاقة بين طرفين يكون أحدهما تابعاً للثاني، ومرتبطاً به ارتباطاً ضرورياً. فحين تقول «الأصل» فإنك تشير إلى شيء ما يعد فرعاً لما فرض أصلاً. بمعنى أن كلمة «أصل»، «أصول»، تحدد علاقة أكثر من كونها تشير إلى شيء ما.

هذا في اللغة. «أما في الإصطلاح فيطلق «الأصل» على معانٍ أربعة: أحدها الدليل، كقولهم: أصل هذه المسألة الكتاب والسنة، أي دليلها. الثاني: الرجحان. كقولهم: الأصل في الكلام الحقيقة، أي الراجح عند السامع هو الحقيقة لا المجاز. الثالث: القاعدة المستمرة، كقولهم: إباحة الميتة للمضطر على خلاف الأصل. الرابع: الصورة المقيس عليها»⁽²⁾.

يلاحظ هنا أنه - حين تم الانتقال من مجال اللغة العام إلى مجال الاصطلاح الخاص (= مجال الفقه) - تم تحديد الأصل انطلاقاً من المنهج.

(1) انظر: إسماعيل، شعبان محمد - أصول الفقه، ص 10.

(2) انظر: المرجع السابق، ص 10.

فالأصل هو: الدليل، الرجحان، القاعدة المستمرة، الصورة المقيس عليها. وكل هذه المصطلحات - التي وضعت مرادفة للأصل - وليدة نشاط عقلي.

فالعقل هو الذي يبحث عن الدليل، وهو الذي يرجح، وهو الذي يقعد، وهو الذي يقيس، وبذلك فإن الأصول (= الأسس، القواعد) التي سيقام عليها الفقه، ستحدد بمنهج العقلانية في الإسلام.

بمعنى أن الأصوليين سيبحثون عن نقاط الالتقاء بين أهل الرأي، وأهل الحديث لجعلها أصولاً يشاد عليها الفقه.

إن المهمة الأولى لأصول الفقه هي تحديد منهج واضح يمكن الفقهاء من استنباط الأحكام من النصوص، وبذلك فهو عملية تنظيمية لطرق الفقه التي كانت متشعبة. عملية التنظيم هذه ستبدأ «في أواخر القرن الثاني الهجري، حيث ظهر كتاب الإمام أبي عبدالله محمد بن إدريس الشافعي، المسمى (الرسالة)⁽¹⁾.

في هذا الكتاب يحدد الشافعي أصول الفقه بمنهج يجمع فيه بين مدرستي الرأي والحديث. غير أن الإجماع لم ينعقد على أن «رسالة» الشافعي كانت أول مؤلف في أصول الفقه. فقد ذهب الشيعة الإمامية إلى أن «أول من دون علم الأصول هو الإمام محمد الباقر بن علي زين العابدين المتوفى سنة 114هـ (أو 113هـ)، وجاء من بعده ابنه الإمام جعفر الصادق المتوفى في سنة 148هـ⁽²⁾ الذي شاد الفقه الجعفري نسبة إليه.

ومهما يكن من أمر بداية التأليف في أصول الفقه (مع الشافعي، أو عند آئمة الشيعة)، فإن المنهج الذي أقامه الشافعي ساد التأليف في أصول الفقه من بعده.

وقد اتجهت الدراسة في أصول الفقه بعد الشافعي اتجاهين مختلفين:

(1) انظر: المرجع السابق، ص 20.

(2) انظر: المرجع السابق، ص 29.

«اتجاه متأثر بالفروع الفقهية، ويتجه لخدمتها، وتميز هذه الطريقة بأنها تقرر القواعد الأصولية على مقتضى ما نقل من الفروع الفقهية، حتى إذا وجدوا قاعدة تتعارض مع بعض الفروع المقررة في المذهب عمدوا إلى تعديلها بما يتفق والفروع الفقهية، ولذا سميت هذه الطريقة بطريقة الفقهاء، وعلى ذلك الحرفية»⁽¹⁾.

في هذه الطريقة العملية تتبع أصول الفقه فروعه، مما يسمح بمرؤنة أكثر في تأصيل الأصول. لكنه، في نفس الوقت، يؤدي إلى تعدد الأصول بتنوع الفروع، بحيث يصبح لكل فرع أصل خاص به. وبذلك، فإن الفروع لا تتبع الأصول إلا بطريق رجعي. وفي الحقيقة، فإن الأصول في هذه الطريقة - هي التي تتبع الفروع.

وبخلاف طريقة الفقهاء، تتجه الطريقة النظرية إلى تقرير الأصول أولاً، دون تأثر بفروع الفقه. فالاتجاه النظري في أصول الفقه «لا يتأثر بفروع الفقه، وإنما كان يهتم أصحاب هذا الاتجاه بتحرير المسائل، وتقرير القواعد على المبادئ المنطقية وإقامة الأدلة عليها مجرد عن الفروع الفقهية، شأنهم في ذلك شأن علماء الكلام، ولذا سميت طريقتهم بطريقة «المتكلمين» ولا يحسنها إلا من أتقن المنطق، والبحث والمناظرة، وعلى ذلك جمهور الفقهاء⁽²⁾.

هذا الاتجاه النظري في أصول الفقه، المرتبط بالمنطق وعلم الكلام (وهو الاتجاه الذي شاده الشافعی) هو الذي كتب له السيادة في أصول الفقه.

إن تسمية هذا الاتجاه «بطريقة المتكلمين» يشير إلى مدى التداخل بين علم الكلام وأصول الفقه، ومن ثم فإن المنهج فيهما سيكون واحداً. ولا أدل على

(1) انظر: المرجع السابق، ص 31.

(2) انظر: المرجع السابق، ص 31.

وانظر أيضاً: ابن خلدون، ص 455.

ذلك من أن جل أئمة التأليف في أصول الفقه - بعد الشافعي - من المتكلمين⁽¹⁾.

لقد تم بناء المنهج العقلاني في علم الكلام، فمهدت سبله، وحددت أبعاده، وأصبحت هناك عقلانية عربية إسلامية آن لها أن تكون منتجة. وستجد أسمى تعبير عنها في أصول الفقه الذي يقيم علاقة جدلية بين قطبي الشريعة: النص والعقل. لهذا كان علم أصول الفقه، في نظر الغزالى من أشرف العلوم حيث يقول: وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، وأصطحب فيه الرأي والشرع. وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل، فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول، بحيث لا يتلاها الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأيد والتسديد..⁽²⁾.

تبعد العلاقة الجدلية واضحة بين العقل والنص في علم أصول الفقه (مثله في ذلك مثل علم الكلام) فهو «يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل». فالنص عقال العقل، والعقل مشرعة لفهم النص.

بمعنى أن النص قيد رشيد يحمي العقل من الوقوع في المتناقضات (= علم الكلام)، بينما العقل هو السبيل القويم لفهم النص، جلاء غموضه، كما يلاحظ من التشابه في الضرورات التي أدت إلى نشوء كلا العلمين. فقد نشأ علم الكلام استجابة لما فرض تعارضًا بين عقل وآفده ونص عربي إسلامي. ونشأ علم أصول الفقه للتوفيق بين اتجاهين اختلفا حول أقوم المسالك لاستثمار هذا النص. فجاء علم أصول الفقه يحدد قواعد هذا الاستثمار: «جملة الأصول تدور على أربعة أقطاب. القطب الأول: في الأحكام؛ والبداءة بها أولى، لأنها الثمرة المطلوبة. القطب الثاني: في الأدلة، وهي الكتاب والسنة والإجماع، وبها التثنية، إذ بعد الفراغ من معرفة الثمرة، لا أهم من معرفة المثمر. القطب الثالث: في طريق

(1) انظر: ابن خلدون - المقدمة، ص 455.

(2) انظر: الغزالى - المستصفى من علم الأصول، بيروت، دار الكتب العلمية، ط 2 (د.ت) ج 1، ص 03.

الاستثمار، وهو وجوه دلالة الأدلة، وهي أربعة: دلالة بالمنظوم، دلالة بالمفهوم، دلالة بالضرورة والاقتضاء، دلالة بالمعنى المعمول. القطب الرابع: في المستثمر، وهو المجتهد..⁽¹⁾ ..

ما يهمنا من هذا كله هو: «طريق الاستثمار»، إذ هو المنهج الذي تقوم عليه أصول الفقه، وهو منهج عقلاني بامتياز. ذلك أن الدلالات التي عددها الغزالى، تعود إلى بنية اللغة، والنشاط العقلى لفهم هذه البنية، وهذه البنية بالذات، بنية عقلانية، فأدلة علم الأصول تستمد من طريقين لا ثالث لهما: دلالة الألفاظ العربية، والفهم العقلاني للكلام المركب من تلك الألفاظ (= علم الكلام).

إن استثمار النص ليس فعلاً عقلانياً حرّاً، وإنما هو مشروط بالمعرفة الدقيقة للغة النص، وأساليب التعبير فيها، وأوجه دلالة الألفاظ، لهذا اشترط، في المستثمر، «معرفة اللغة، والنحو، على وجه يتيسر له به فهم خطاب العرب»⁽²⁾. يفصل لنا الأمدي (ت: 631هـ) طريقة استثمار النص بشكل واضح حين يقول: «وأما ما كان منه استمداده (أصول الفقه)، فعلم الكلام، والعربية، والأحكام الشرعية»⁽³⁾. فعلم الكلام هو منهج الاستثمار، وللغة العربية، والأحكام الشرعية هما الموضوع الذي سيطبق عليه هذا المنهج.

لقد بدأت معالم الشريعة تتحدد: نص يعين حدود العقل، ويسمهم في تكوينه، وعقل ينشئ منهجاً للتعامل مع النص، بتقديم فهم عقلاني له. وبذلك أنتجت العلاقة الجدلية بين قطبي الشريعة (النص، والعقل) علمين (علم الكلام، وعلم أصول الفقه) تضافراً لتحديد العلاقة بين الله والإنسان، وبين الإنسان

(1) المصدر السابق، ج 1، ص 08.

(2) المصدر السابق، ج 2، ص 251.

(3) الأمدي، سيف الدين، على بن محمد: الأحكام في أصول الأحكام، طبعه الشيخ إبراهيم العجوز، بيروت، دار الكتب العالمية، ط 1، 1985، ج 1، ص 09.

والإنسان. لكن هاتين العلقتين، رغم أهميتهما القصوى، لم تكونا كفيلتين بتلبية حاجات الإنسان كافة.

إذا كانت العلاقة مع الله تحدد العقيدة، والعلاقة مع الآخر تقيم أسس علاقة اجتماعية سليمة، فإن علاقة الإنسان بذاته لا تقل عن ذلك أهمية، إذ هي مجلبة للاطمئنان الروحي والشعور بالرضى عن الذات والتوافق النفسي.

ولم يكن النص ذا توجه خارجي، كقانون جاف، وإنما عمل، في مواطن عديدة، على تربية الأفراد، وتوفير غذاء روحي لهم.

لقد أراد النص بناء الفرد أولاً (= القرآن المكي في غالبيته)، ومن ثم بناء المجتمع (القرآن المدنى إجمالاً)، وهناك أفراد مرهفو الإحساس انتقوا من النص هذا الجانب الروحي، الذي رسم صورة مثلى للمؤمن، وزهدوا (بالمعنى الذي سيحدد في هذا البحث) فيما سواه. وبذلك نشأ الزهد، تعبيراً عن حالات فردية ذات منحى عملي ...

د

الزهد: الانتقاء من النص

الزهد والزهادة - في لغة العرب - «ضد الرغبة والحرص على الدنيا، والزهادة في الأشياء كلها: ضد الرغبة... يقال زهد في الشيء وعن الشيء، وفلان يتزهد أي يتعبد...»⁽¹⁾ ..

يوضع الزهد إذن - في لسان العرب - نقىضاً للرغبة، وإذا علمنا أن الرغبة هي «الضراعة والمسألة»، وأنها «كثرة السؤال وقلة العفة... والحرص على الجمع، مع منع الحق»⁽²⁾ ، علمنا أن الزهد لا يعني الترک مطلقاً والتخلّي بتاتاً، وإنما يعني الابتعاد عن الصفات الذميمة المرادفة للرغبة.

وإذا أضيف الزهد إلى الدنيا، لم يقصد به - لغة - تركها بتاتاً، والفرار منها، وتطليقها، وإنما يقصد به عدم طلبها من أوجهه لا تلقي؛ كالضراعة والمسألة، وقلة العفة، والحرص على الجمع مع منع الحق. هذا المعنى هو الذي نجده في التعريفات الاصطلاحية للزهد. فقد عرفه سفيان الثوري (ت: 161هـ) بأنه «قصر الأمل، ليس بأكل الغليظ، ولا لبس العباء»⁽³⁾. فقصر الأمل ضد «الحرص على الجمع». لأن من علم أن الدنيا فانية، وأن أجله يتربص به، لم

(1) انظر: ابن منظور، لسان العرب، (مادة: زهد).

(2) انظر: المصدر السابق، (مادة: رغب).

(3) انظر: ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، مدارج السالكين، القاهرة، دار الحديث، ط 1 1983، ج 2، ص 11.

يكن حريصاً على جمع ما يعلم أنه مورثه! ويلاحظ الثوري أن الزهد - مع ذلك - ليس الإيمان في التفشن، والتفنن في سوء المأكل والملابس.

وقد أكد الزهري (ت: 124هـ) على نفس المعنى حين سئل عن الزهد، فقال: «أما إنه ليس تشعيث اللمة، ولا قشف الهيبة، ولكنه صرف النفس عن الشهوة»⁽¹⁾.

إن الزهد هو التوسط في طلب الدنيا بين الرغبة والإعراض. ويلاحظ في هذين التعريفين الحرص على ذم التفريط في الدنيا كرد فعل على الإفراط فيها. فإذا كان قوم قد جعلوا همهم جمع الدنيا والاستزادة من ملذاتها، فإن الزهد ليس التطرف في مناقضة هؤلاء، وإنما هو الثبات على الطريق الوسط الذي حادوا عنه. هذا الطريق الوسط يتلخص في: «أن لا يغلب الحرام صبرك، ولا الحلال شكرك»⁽²⁾. بأن لا تطلبها من أي وجه كان، وإن شحت عليك، وأن تؤدي حقها إذا فتحت عليك أبوابها.

وكل هذه المعاني مستقاة من الحديث المنسوب إلى النبي، حين سئل عن: «ما هو الزهد في الدنيا؟ قال: أما إنه ما هو بتحريم الحلال، ولا إضاعة المال، ولكن الزهد في الدنيا أن تكون بما في يد الله أغنی منك عمما في يدك»⁽³⁾. هنا

(1) انظر: ابن عبد ربه، أحمد بن محمد، العقد الفريد، تحقيق: أحمد أمين وآخرون، بيروت: دار الأندلس، ط١، 1988، ج٢، ص 345.

(2) انظر: المصدر السابق، ج٢، ص 345.

(3) ورد هذا النص في العقد الفريد لابن عبد ربه، ج٢، ص 345. لكن محقق الكتاب (أحمد أمين وآخرون) لم يخرجوه الحديث. وبالعودة إلى مصادر الحديث وجدنا نصاً قريباً من هذا النص، أخرجه الترمذى، في باب ما جاء في الزهادة في الدنيا، حديث رقم 2262، عن أبي ذر عن النبي ﷺ، قال: الزهادة في الدنيا ليست بتحريم الحلال ولا إضاعة المال. ولكن الزهادة في الدنيا أن لا تكون بما في يديك أوثق مما في يدي الله. وأن تكون في ثواب المصيبة، إذا أنت أصبت بها، أرغب فيها لو أنها بقيت لك. وكذلك أخرجه ابن ماجه في باب الزهد في الدنيا تحت رقم 4090 وأخرجه الطبراني في المعجم الأوسط، تحت رقم 8183 بلفظ مقارب، عن أبي الدرداء.

يظهر الفرق جلياً بين الزهد والرهبنة. فإذا كان الراهب يهتم بالمظاهر، ويهرب من الدنيا في صورتها الحسية، فإن الزاهد ينزلها منزلتها الลائقة، باعتبارها فضلاً من الله، وما عند الله خير.

لقد نشأ الزهد لدى أفراد أنكروا ما تنافس فيه المسلمون من رغد العيش، وجمع الثروة في خلافة الراشد عثمان (قتل سنة: 35هـ) فكان أبو ذر الغفارى (ت: 22هـ) يدعو إلى الإنفاق، ويحذر الناس من الترف، واكتناف الثروة. ولما اشتعلت الفتنة اعتزل نفر من الصحابة الناس، ولزموا بيوتهم، وقد يعدون السلف الأول للزهاد الذين سيشهرون في العصر الأموي. وهكذا، فإن الزهاد الأوائل قد هالهم التطور السريع للمجتمع الإسلامي، من مجتمع متamasك يسوده التكافل الاجتماعي، إلى مجتمع يعج بالفتن، ويتفشى فيه الترف. فاختاروا لأنفسهم ما عدوه الأح祸 باعتزال الفتنة، والحفاظ على المستوى الاقتصادي الذي كان سائداً أيام النبي ﷺ، وخلفيته. وبالتالي، فإن زهدهم ليس زهداً في الدنيا على الإطلاق، وإنما هو زهد في جاء لا يدرك إلا بفتنة، ومال تحالطه شبهة.

لقد وجدوا في القرآن آيات كثيرة تحذر المؤمنين من الركون إلى الدنيا، والإخلاد إلى نعيمها^(*)، ففهموها حق فهمها، إذ لم يذهبوا بها إلى حد الدعوة إلى الفرار من الدنيا. لكن الزهاد بعدهم سيذهبون هذا المذهب «إذ الزهد (عندهم) لا يكون إلا على ترك الحلال الممحض، والحلال الممحض لا نعرفه اليوم (= الدولة الأموية)، وإنما الدنيا حلال وحرام، وشبهات، فالحلال حساب والحرام عذاب، والشبهات عتاب، فأنزل الدنيا منزلة الميتة خذ منها ما يقييك..»⁽¹⁾.

لقد غدا الزهد زهيداً، حين أصبح «ترك الحلال الممحض». فإذا كان الحلال قد شابت الشبهات، بل اختلط بالحرام، فإن ذلك لا يسوغ حمل الدنيا

(*) من هذه الآيات، على سبيل المثال: الحديد 19، يونس 7 - 8، النازعات 37 - 40، الأعلى 14 - 17، التوبه 112.

(1) ابن قتيبة: عيون الأخبار، بيروت، دار الكتاب العربي، طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية لسنة 1343هـ، 1925، ج 2، ص 356 - 357.

على الميّة؛ لأنّ الأصل في الدنيا الحلبة، والأصل في الميّة الحرمة. وإذا كان هذا الزاهد يدعو إلى الأخذ من الميّة ما يقيم الأود، فعلى أيّ أصل يؤخذ، ما دام «الحلال حساب، والحرام عذاب، والشبهات عتاب»؟

هذه المبالغة في الفرار من الدنيا، والتخلّي بزى الرهبان، ستجعل الزهاد عرضة لانتقادات لاذعة من الحسن البصري (ت: 110هـ)، أحد أشهر الزهاد، وأحفظهم لحدود الشرع. ينسب إليه الجاحظ (ت: 255هـ) أنه قال: «إنّ قوماً جعلوا تواضعهم في ثيابهم، وكبّرهم في صدورهم، حتى لصاحب المدرعة، بمدرعته أشد فرحاً من صاحب المطرف بمطرفة»^(*)⁽¹⁾.

ذلك أنّ الزهد ليس هيئّة مخصوصة يتميّز بها الزاهد عن غيره من المسلمين، فتجعله شبيهاً بأصحاب ملة غير ملة الإسلام^(**). من هنا ذهب ابن المبارك (ت: 181هـ) إلى أنّ «أفضل الزهد أخفاء»⁽²⁾. غير أنّ الانتقادات، والتنبيهات، لم تمنع الزهاد من السير حتّياً في اتجاه «الفرار من الدنيا»⁽³⁾، بل إنّ التنافس فيه بين زهاد البصرة، وزهاد الكوفة زاد بالطراد. وقد جمعت هؤلاء الزهاد، على اختلاف مواطنهم، ومشاربهم، ثلاث خصال:

(*) الدراعة، والمدرعة: ضرب من الثياب التي تلبس، وقيل جبة مشقوقة المقدم. والمدرعة: ضرب آخر، ولا تكون إلا من الصوف خاصة. لسان العرب، مادة: درع.
المطرف، والمطرف: واحد المطارات وهي أردية من خز مربرعة لها أعلام، وقيل: ثوب مربع من خز له أعلام، المطرف من الثياب ما جعل في طرفه علامان. لسان العرب، مادة: طرف.

(1) الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون ن القاهرة، مكتبة الخانجي، ط 5، 1985، ج 3، ص 153.

(**) ابن قتيبة: عيون الأخبار، ج 2، ص 372.

(2) الجاحظ: البيان والتبيين، ج 3، ص 168.

(3) جولديزير، أجناس: العقيدة والشريعة في الإسلام، نقله إلى العربية محمد يوسف موسى وأخرون، بيروت، دار الرائد العربي، طبعة مصورة عن طبعة دار الكتاب المصري 1946، ص 131.

- لباس الغليظ، وأكل القليل.
- مجانية الدنيا.
- الإكثار من العبادة.

لكل واحدة من الخصال دوافعها الخاصة. فقد تأثر زهاد المسلمين، في ملبيهم ومطعمهم، برهبان النصارى الذين خالطوا بعضهم، فأخذوا عنه ما لم يروا فيه مخالفة للدين^(*). ومع ذلك فقد جر عليهم هذا الاقتباس سخط بعض العلماء المشهورين بالزهد، كالحسن البصري، وسفيان الثوري.

أما مجانية الدنيا فقد عدواها أحوط حين عم الترف وظلم الحكم للرعية، وأخذ المال من أي وجه، فلم يروا ابقاء الشبهات ممكناً إلا بترك الدنيا جملة.

ويجمل بنا ملاحظة أن معظم الزهاد لم يكونوا من ذوي المال والجاه (باستثناء إبراهيم بن أدهم وفي قصته الكثير من الخيال)^(**)، فزهدوا في ذلك، وإنما هم - في الغالب - فقراء من أواسط الناس زهدوا في المزاومة على الدنيا. وفي مثل هذه الأحوال الاجتماعية تتعدد الأسباب والزهد وحد.

وإذ لم يستغل هؤلاء بجمع الدنيا، فقد أكبوا على العبادة والخوف - من الله - رائدهم، والطمع فيما عنده من ثواب جزيل يحدوهم فينشطون.

لقد أفرز مجتمع الدولة الأموية (استمرت من سنة 41هـ إلى 132هـ) باضطراباته الاجتماعية، وفتنه السياسية، وببحبوحته الاقتصادية أفراداً لم يجدوا لهم مكاناً فيه، فخلقوا لأنفسهم عالماً خاصاً مكتنهم من كسب عيشهم دون أدنى جهد وبواهم مكانة اجتماعية مرموقة، لم تكن أصولهم الاجتماعية تسمح لهم بتبوئها، مع ما يتطلرون عند الله من ثواب جزيل.

(*) عن مخالطة بعض زهاد المسلمين لرهبان النصارى، ينظر: علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، ط 8، (د.ت)، ج 3، ص 140.

(**) انظر: النشار - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 3، ص 429.

إن «الفرار من الدنيا» هو فرار إليها بطريق آخر. فقد صورت الجنة في القرآن تصويراً حسياً شائقاً بليغاً «وَفِيهَا مَا تَشَهِّدُهُ أَلْأَنفُسُ وَتَلَذُّ أَلْأَعْيُبُ» [الرخرف: 71]. إنها المثال الخالد للدنيا، هذه الدنيا التي لا يخلو نعييمها من كدر، وسبل طلبها من خطر، لماذا لا يصرف من لم يؤت منها إلا حظاً يسيراً وجهه عنها في اتجاه يضاعف له فيه الجزاء وإن قل العمل!

جنة الدنيا سبق إليها الأميون وأتباعهم ولم يتركوا سوى فُتات لا يرضي طموح الطامحين... ولكن هناك «وَجَنَّةٌ عَرَضُهَا السَّمَوَاتُ وَأَلْأَرْضُ أَعْدَتُ لِلْمُتَّقِينَ» [آل عمران: 133]، فلماذا لا ينضم المرء إليهم؟ خاصة أن الأمر لا يكلف سوى عبادة أجراها مضاعف، وصيتها في الناس محمود!

ناهيك بالعذاب الأليم الذي ينتظر العصاة (صور هو الآخر تصويراً حسياً رهيباً)، والخسارة الكبرى التي يمنى بها - يوم الدين - أولئك الذين لم تجاوز طموحاتهم الدنيا وزيتها «وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرَثَ الدُّنْيَا ثُقِّيهِ، مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ ثَبِيبٍ» [الشورى: 20].

ودون الذهاب إلى أن كل زهاد العصر الأموي قد شادوا زهدهم على هذه الزاوية ذات المقاييس الدقيقة، فإنه لا بد أن يكون مثل هذه الحسابات قد راودت بعضهم.

ومهما يكن من أمر فإن الشعور الذي سيطر على الزهاد لفترة طويلة هو شعور بالخوف من الله ورجاء رحمته وثوابه. فكان القرن الأول «قرن الخوف في مجال الحياة الروحية في الإسلام، مستندًا على القرآن والسنة، مستلهماً بأحداث الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية. وانتشر المد الخوفي إلى القرن الثاني فشمل روح الحياة أيضاً وانتشر لدى العباد..»⁽¹⁾ ..

استند الزهاد إذن إلى النص فحاولوا تطبيقه بشكل عدوه مثالياً. وإذا كان

(1) انظر: النشار - الفكر الفلسفـي في الإسلام، ج 3، ص 175.

المتكلمون والأصوليون قد اشتغلوا على النص من منطلق نظري يقر منهجاً وينصل أصولاً، فإن الزهاد سيطلبون في النص ذاته السكينة الروحية واستقامة السلوك.

ومن ثمة كان الطابع العملي، البعيد عن الجدل والتنظير، أهم مميزات الزهد الإسلامي، وبذلك ظل محتفظاً بطابعه الإسلامي الخالص⁽¹⁾.

صحيح أنه انتقى من النص مواقف عدتها جوهيرية (الإكثار من الذكر، الخوف الشديد، اجتناب الشبهات...)، إن لم تمثل روح النص، وذهب في محاولته الالتزام بها إلى حدود الشرع القصوى... لكنه ظل منتبهاً غالباً إلى ضرورة المحافظة على هذه الحدود⁽²⁾.

والمقصود بالانتقاء هو أن في النص آيات وأحاديث تحت. على الجهاد في سبيل الله، وأخرى ترغب في الاستزادة من طيبات الدنيا من وجه حلال، وغيرها تحت على العبادة، وتشيد بما ادخره الله من نعيم لعباده الصالحين... فانتقى الزهاد الآيات التي تحت على العبادة «وَمَا حَفِظْتُ لِيْنَ وَأَلِّسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» [الذاريات: 56]، وترغب فيما عند الله يجعلوها نصب أعينهم دون مبالغة تخرج بهم عن روح النص.

لقد ظل الزهاد مستمسكين بالنص محاولين تجسيده (= تجسيد فهمهم له) في ذواتهم، فزعين من أي تقصير. لكن هذا الخوف الذي بلغ أقصاه، ما لبث أن انقلب إلى طمأنينة، أورثت أنساً، والأنس أعقب محبة، والمحبة انقلبت خلة مع الإله الذي كان إذا ذكر وجلت قلوبهم !!

وانشر هذا الحب العارم بين الزهاد. فكانت بواكيه الأولى «عند عامر بن

(1) انظر: نيكولسون - في التصور الإسلامي وتاريخه، ترجمة، د. أبو العلا عفيفي، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1969، ص 48.

(2) انظر: المرجع السابق، ص 03.

قيس» أحببت الله حباً سهل عليّ كل مصيبة، ورضاني في كل قضية - فما أبالي مع حبي إياه - ما أصبحت عليه! وكذلك خليد بن عبد الله القصري «يا إخوته! هل فيكم من أحد لا يحب أن يلقى حبيبه، ألا فأحبو ربكم وسيروا إليه سيراً كريماً». وأيضاً حبيب العجمي «وعزتك إنك لتعلم أني أحبك». وبردة الصريمية: «هدأت العيون وغارت القلوب، وخلا كل محب بحبيبه، وقد خلوت بك يا محبوببي، أفتراك معذبي، وحبك في قلبي! لا تفعل! يا حبيباً!»، وكهمس بن الحسن القيسي التميمي: «أراك معذبي - وأنت قرة عيني - يا حبيب قلباً!»⁽¹⁾.

هذه لغة جديدة تماماً عند الزهاد، تقلب العلاقة بين الله والزاهد - التي كانت قائمة على الخوف والرجاء - إلى حب لا يخشى الصد. بل إن الزاهد موقن أن الله يقاده حباً بحب، وما دام قد نال منه الود فالكل هين... فلم يعد الخوف من عذاب الله يحدو الزاهد إلى الإمعان في العبادة والتحبيب على نفسه، وإنما غدا الزاهد ينادي حبيبه بلغة فيها الكثير من التودد والدلالة.

لقد كان عبد الواحد بن زيد (ت: 177هـ) «من أوائل من نادوا بالمحبة الإلهية، وصوروها على أنها نهاية طريق العبادين»⁽²⁾. وبذلك تكون هذه النقلة الجذرية في الزهد قد حدثت مع نهاية القرن الثاني الهجري. لكن د. التفتازاني يذهب إلى أن رابعة العدوية هي التي أحذثت هذه النقلة: «تطور الزهد على يد رابعة العدوية... إلى زهد قائم على فكرة الحب الإلهي... وكان الزهد قبلها يقوم أساساً على الخوف من الله...»⁽³⁾.

ينسب التفتازاني هذا الرأي، في موضع آخر، إلى نيكلوسون، والشيخ مصطفى عبد الرزاق⁽⁴⁾. ومهما يكن من زيارة رابعة العدوية، أو عبد الواحد بن

(1) انظر: الشمار - نشأة الفكر الفلسفـي في الإسلام، ج 3، ص 176 - 177.

(2) انظر: المرجع السابق، ج 3، ص 182.

(3) انظر: التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي، مقالة منشورة في الموسوعة الفلسفية العربية، بيروت: معهد الإنماء العربي، ط 1، 1986، المجلد الأول، (مادة تصوف).

(4) التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، القاهرة، دار الثقافة، ط 3، 1991، ص 86.

زيد، لنظرية الحب الإلهي في الزهد، فإن حضور النساء في هذه النظرية لافت للنظر! وقد يبعث هذا الحضور التساؤل عن مدى روحانية هذا الحب العارم!⁽¹⁾ خاصة عند تحليل قول إحدى المحبات (بردة الصريمية): «ربما سمعت القرآن، فأرى ملكبني مروان قد حول لي»⁽²⁾.

إذا كان ملكبني مروان ظل حاضرا في ذهن هذه المحبة، وهي تنصلت في خشوع لأبي الذكر الحكيم، فإن القول إن الحب عبادة متجردة عن العوض، قول يحتاج إلى تدقيق.

ذلك أن العبادة القائمة على الخوف والرجاء قد لا توصل صاحبها إلى مرتبة ملكبني مروان، إذ لا يدرى أي قبل عمله أم يرد عليه؟ ولكن حين تربطه علاقة حب متتبادل مع الله، فإن ملكبني مروان يغدو زهيدا في جنب ملك حبيبه. ولتأكيد هذه العلاقة الوثيقة مع الله، سيرتقي بعض الزهاد إلى الخلة^(*) «معه! «إن حب الله يغلب على قلوبهم وأهوائهم وإرادتهم، إلى أن يسيطر عليهم هذا الحب تماما. فإذا كانوا كذلك، كانوا عنده بهذه المنزلة... فتكون العلاقة بينهم وبين الله علاقة خلة»⁽³⁾. مع نظرية الخلة تحول الزهد من ممارسة بسيطة، قوامها النفل (=الزيادة) في العبادة، بداعي الخوف من عذاب الله، والرغبة في ثوابه الواسع، إلى مرحلة التنظير لأفكار مجردة تقام عليها عقائد تنتج سننا جديدة، تعود على أصحابها بفوائد عينية، لا في نعيم الآخرة، وإنما من محركات هذه الحياة الدنيا!

(1) الشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، ج 3، ص 203.

(2) المرجع السابق، ج 3، ص 177.

(*) الخلة في اللغة، الصداقة والمحبة التي تخللت القلب فصارت خلاة، أي في باطنه (لسان العرب، مادة: خلل) وفي اصطلاح الصوفية: تخلل شمائل المحبوب روحانية المحب حتى تتکيف بها النفس والروح وسائر الجملة الإنسانية، فتحرک أعضاء المحبة عن إرادة المحبوب المتحرك بها القلب، فتستحيل المخالفة. ينظر: عبد المنعم الحفنى: معجم مصطلحات الصوفية، بيروت، دار المسيرة، ط 2/ 1987، ص 91.

(3) الشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، ج 3، ص 193.

«فإذا اتخذهم الله أخلاقه، والخلة متبادلة، أباح لهم السرقة، والزنا وشرب الخمر، والفواحش كلها، على وجه الخلة التي بينهم وبين الله، لا على وجه الحال، كما يحل للخليل الأخذ من مال خليله بغير إذنه»⁽¹⁾.

لقد أصبح الفرار من الدنيا ذكرى بعيدة، بل «إشغال بالقلوب وتعظيم للدنيا ومحبة لها... وكان من إهانتها مواتاة الشهوات عند اعترافها، حتى لا يستغل القلب بذكرها...»⁽²⁾.

هل هناك من معنى بعد للحديث عن الزهد؟

يبدو أن د. النشار نفسه - رغم حرصه الشديد - لم يجد مخرجاً آخر سوى تفنيد هذه الأقاويل التي ينسبها الملطي (التبنيه، ص: 91 - 93) إلى الزاهدين: رياح وكليب، وإن كان (= الملطي) «يكاد يكون أقدم مؤرخ للعقائد الإسلامية»⁽³⁾، يقول د. النشار: «إن من المرجح أن رياحاً وكليباً نادياً بالخلة، وأبرزا فيها فكرة المحبة أو ضمناها فيها. ولكن لم يكن رياح وكليب من يدعوان إلى نبذ التكاليف. ولم نر مصدرأً واحداً يؤيد دعوى الملطي، ويتفق معه اللهم إلا أبو داود السجستاني».

قد لا يكون سلوك الرجلين ذا أهمية في تاريخ الأفكار، وإنما المهم هو النتائج المترتبة على الأفكار التي ناديا بها. هذه الأفكار التي لم يسع د. النشار نفيها تؤدي في نهاية التحليل إلى إسقاط التكاليف. وإذا كان الرجالان لم يجاهرا بدعة إسقاط التكاليف، فإن إذاعتهما لأفكار الحب والخلة تفتح الباب لاستخلاص النتائج المترتبة عليها حتى وإن لم يقصدا إلى ذلك.

ولكن من أين استقى هؤلاء «الروحانيون» (حسب الملطي)، أو «الزنادقة»

(1) المرجع السابق، ج 3، ص 193.

(2) انظر: المرجع السابق، ص 193.

(3) انظر: المرجع السابق، ص: 193 - 194.

(عند السجستاني، توفي 275هـ)، أو «زهاد المبتدعة»⁽¹⁾ (في اجتهد الذهبي توفي: 748هـ)، أفكارهم^(*) عن الحب والخلة؟

يرى د. النشار - وهو المولع برد جل الأفكار المتصارعة في الثقافة العربية الإسلامية إلى القرآن و«الروح المحمدي»⁽²⁾ - أن «فكرة الخلة وفكرة الحب نشأت لدى هؤلاء العباد الأول نشأة إسلامية»⁽³⁾، غير أن بعض الشواهد التي يوردها د. النشار نفسه، تظهر أن القرآن والروح المحمدي لم يكونا دائمًا الرافد الأوحد لفكريتي الحب والخلة.

فعبد الواحد بن زيد سماه صاحب الحلية «المنفلت من القيد، المتصيد للصيد»⁽⁴⁾، وهذا القيد يمكن أن يفهم - بخلاف ما ذهب إليه د. النشار - على أنه النص، فالنتائج التي أوصلت إليها الخلة - إن صدق الملطي والسجستاني والذهبـي - تجعل من العسير عدها ذات «نشأة إسلامية» لاختلافها الجوهرـي مع القواعد الأولى للإسلام.

ولعل الأرجح أن فكرة الحب ذات نشأة غير إسلامية، ولكن الزهاد الذين تبنوها حاولوا - دون توفيق - إضفاء طابع إسلامي عليها. ذلك ما يذهب إليه د. أبو العلا عفيفي حين يقول: «ولا شك أن ظهور الكلام في الحب الإلهي في بيئـة البصرة، في صورة قوية ناضجة له مغزاه. وإن كنا لا نعرف الكثير عن الظروف

(1) انظر: النشار - نشأة الفكر الفلسفـي، ج 3، ص 211.

(*) قد يكون استعمال كلمتي «فكرة» و«أفكار» أكثر دقة من «نظـرية» و«نظـريات» لأن مصطلح «نظـرية»، يحيـل - في أحد إطـلاقاتـه - إلى ما هو موضع تصـور منهجـي منـظم مـتنـاسـقـ، تـابـعـ في صـورـته لـبعـضـ المـواصـفـاتـ الـعـلـمـيـةـ. بينماـ الفـكـرـةـ هيـ التـصـورـ الـذـهـنـيـ، ولـمـ يـشـتـغلـ الزـهـادـ بـيـانـ الـأـسـاقـ النـظـرـيـةـ.

انظر: صليـاـ - المعـجمـ الـفـلـسـفـيـ، ج 2، مـادـتـيـ: فـكـرـةـ، وـنـظـرـةـ.

(2) انظر: النـشارـ - نـشـأـةـ الـفـكـرـ الـفـلـسـفـيـ، ج 3، ص 16.

(3) انـظرـ المرـجـعـ السـابـقـ، ص 194.

(4) انـظرـ المرـجـعـ السـابـقـ، ص 172.

التي أحاطت برجال مدرستها. ولكننا نعرف على الأقل أن منهم من كان متأثراً بالفلسفة المانوية التي عرفت بنظرية خاصة في الحب الإلهي خلاصتها أن أرواح الأبرار ذرات نورانية انبثقت من ينبوع النور الأعظم، فهي دائماً تنجدب إليه، وتحن إلى العودة إليه، وتحاول جاهدة الفرار من هياكلها المظلمة، فغايتها التحرر من ربقة عبوديتها، والانطلاق من سجنها الأرضي»^(١).

هل هذا هو القيد الذي انفلت منه عبد الواحد بن زيد؟

فكرة الحب والخلة إذن منعطف حاسم في حركة الزهد حينقلها من بساطتها العملية الأولى إلى التعقيد النظري القائم على روافد خارجية.

وبذلك يلاحظ أن الزهد، حين كان عملياً (= محاولة لتجسيد النص في السلوك الفردي) ظل لصيقاً بالشريعة. ولكنه حين أطل على المجال النظري، لم تكن إطلالته (= الحب والخلة) من خلال هذا النص (بخلاف علم الكلام وأصول الفقه) وإنما من خارجه. ومن ثم فإن امتدادات الزهد ليست امتدادات من داخل الشريعة، وإنما هي من خارجها إن لم تكن خروجاً عليها. بمعنى أن الزهد الذي بدأ شرعاً ما لبث يحوم حول الحمى حتى وقع فيه، ففتح بذلك أول ثغرة في السور الذي حاول علم الكلام وأصول الفقه إقامته حول النص.

لقد سار الزهاد في طريق مخالف لذلك الذي اختطه المتكلمون والأصوليون لاختلاف الأدوات والأهداف، ومن ثمة طريقة التعامل مع النص. كان للمتكلمين والأوصليين نظرة إيجابية إلى الأمة باعتبارها بنية متماسكة حول نص. ومن ثمة تعاملوا مع النص بصفته خطاباً عاماً يحدد منهاجاً ويوصل أصولاً. هذا المنهج، وهذه الأصول هي التي ستحدد علاقة الفرد مع ربه، وعلاقته مع الآخر. فكان لا بد أن تقوم على ما هو مشترك بين أفراد الأمة: النص والعقل.

(١) انظر: عفيفي، أبو العلاء، التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، بيروت، دار الشعب (د.ت) ج ١، ص 198.

أما الزاهد^(*) فقد اتخذ موقفاً سلبياً من الأمة معتبراً أن أسباب فرقتها واضطراها تعود إلى ابتعادها عن روح النص، فيحاول تجسيد هذه الروح في شخصه. هنا بعد الزاهد النص خطاباً خاصاً، يتجه إليه شخصياً فينتقي منه حسب حالاته النفسية. وبذلك يتقلص شعور الزاهد بالآخر (= الدنيا) الذي يهرب (= الزاهد) منه باعتباره عقبة في طريق تجسيد النص في سلوكه. فيبقى الزاهد (= الفرد) في مواجهة الله الذي يراقب بصرامة عملية التجسد هذه، فيسيطر على الزاهد الخوف من هذه الرقابة، فيحاول التخلص منها بإقامة صلة حميمة (حب، خلة) مع الله.

إن النص بالنسبة للزاهد، هو ما يفصله عن الآخرين ويصله بالله، ومن ثم فهو ذو طابع ذاتي.

لقد امتلك الزاهد النص، ولم يعد يخشى حبيبه، ولا يطمع فيما عند خليله، ففيم الزهد إذن؟

ألم يصور عبد الواحد بن زيد المحبة «على أنها نهاية طريق العابدين»! وصل الزهد إذن إلى غايته (= نهايته) بوصوله إلى الحدود القصوى للشريعة... فماذا بعد؟

(*) قد يكون استعمال المفرد أكثر دقة لأن الجمع يحيل إلى التجانس والاشتراك في صفات واحدة، ولم يكن الزهاد دائماً كذلك.

**الفصل
الثاني**

الحقيقة الصوفية

- أ - تعريف التصوف وحقيقةه.
- ب - التأويل بدلالة تطوير النص.
- ج - الشطح: اختراق النص.
- د - الحلول والاتحاد: إلغاء النص.

تعريف التصوف وحقيقة

دأبت الأبحاث حول التصوف على تخصيص مكان بارز لتعريف المصطلح، بل إن بعض الباحثين حاول إحصاء التعريفات المختلفة فوصل بها إلى ألف تعريف^(*). وقد يرجع مصدر الاهتمام بتعريف المصطلح إلى تعدد الآراء وتضاربها حوله. غير أن اشتقاء المصطلح من الصوف يكاد يكون التحديد الوحيد المجمع عليه لدى مؤرخي التصوف قدماء ومحدثين ومعاصرين. فمثلاً يقول ماسنيون: «التصوف مصدر الفعل الخماسي المصوغ من صوف للدلالة على لبس الصوف، ومن ثمة كان المتجرد لحياة التصوف يسمى في الإسلام صوفياً».

وينبغي رفض ما عدا ذلك من الأقوال التي قال بها القدماء والمحدثون في أصل الكلمة..⁽¹⁾ والأقوال التي يرى ماسنيون ضرورة رفضها هي تلك التي تجعل من الصوفية نسبة إلى «أهل الصفة»، أو إلى قبيلة جاهلية تسمى «الصوفانة»،

(*) انظر: السبكي - طبقات الشافعية، ج 3، ص: 239، حيث أوصلها عبد القاهر البغدادي إلى ألف تعريف، أما نيكولسون فقد أحصى في بحثه المعروف (في التصوف وتاريخه، ترجمة أبو العلاء عفيفي) ثمانية وسبعين تعريفاً.

وقد تتبع النشار تاريخ العديد من التعريفات ليتهي إلى أن أقرب تفسير للكلمة هو اشتقاءها من الصوف (انظر: نشأة الفكر الفلسفى في الإسلام، ج 3، ص 36 وما بعدها).

(1) انظر: ماسنيون، لويس - دائرة المعارف الإسلامية، نقلها إلى العربية محمد ثابت الفندي، وأخرون (د.ت)، مادة: تصوف.

أو إلى «صوفة القفا»، أو الصف الأول في الصلاة⁽¹⁾... وغيرها من الاشتراكات البعيدة «في مقتضى اللغة»، كما يقول القشيري (ت: 465هـ) الذي يذهب هو نفسه إلى أنه ليس يشهد لهذا الاسم (التصوف) من حيث العربية قياس ولا اشتراك، والأظهر فيه أنه كاللقب، فأما قول من قال: إنه من الصوف، ولهذا يقال: تصوف إذا لبس الصوف كما يقال: تقمص إذا لبس القميص، فذلك وجه..»⁽²⁾.

وإذا كان اسم التصوف لا يشهد له شاهد من اللغة العربية، نجد أن دي لاسي أوليري يحاول أن يجد له شاهداً في اللغة الفارسية: «أما كلمة «صوفي» فمشتقة من «الصوف» وهي بهذا تعني لابس الصوف... والدليل على أن هذا هو المعنى الحقيقي لهذه الكلمة هو أن الفارسية تستعمل مقابل هذه الكلمة اصطلاح «باشمينا بوش» الذي يعني أيضاً «لابس الصوف»⁽³⁾.

ويبدو أن كل الدلائل تشير إلى أن كلمة «تصوف» ومشتقاتها تدل على لبس الصوف. وليس هذه هي المرة الأولى - في الفكر العربي الإسلامي - التي تسمى فيها فرقة بالظاهر من أمرها دون أن يدل على أفكارها وحقيقة آرائها. فقد سمي «الخوارج» - مثلاً - بهذا الاسم إشارة إلى خروجهم من جيش الإمام علي، وسمي المعتزلة «معتزلة» لاعتزال مؤسسيهم واصل بن عطاء (ت: 132هـ) حلقة الحسن البصري. وحين قال الإمام زيد بن علي (ت: 122هـ) لجبيشه الذي تخلى عنه «رفضتمني!» سموا «الرافض»، أو «الرافضة». وليس في هذه التسميات ما يدل على آراء هذه الفرق وتوجهاتها، وإنما تدل على حدٍّ مُؤسساً لهذا التوجه الفكري، ومن ثم أصبح علماً عليه.

(1) تجد عرضاً مستفيضاً لمختلف هذه الآراء في: النشار - نشأة الفكر الفلسفية في الإسلام، ج 3، ص 36.

(2) انظر: القشيري، عبد الكري姆 بن هوازن - الرسالة القشيري، تحقيق: عبد الحليم محمود ومحمد بن الشريف، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ج 2، ص 550.

(3) انظر: أوليري، دي لاسي - الفكر العربي ومركزه في التاريخ، نقله إلى العربية: إسماعيل البيطار، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط 1، 1972، ص 155.

ولعل الأمر يكون أبلغ في التصوف، إذ هو «أمر باطن لا يطلع عليه، ولا يمكن ضبط الحكم بحقيقةه، بل بأمور ظاهرة يعول عليها أهل العرف في إطلاق اسم الصوفي»⁽¹⁾. يعدد الغزالى (ت: 505هـ) هذه الأمور الظاهرة التي يعول عليها في إطلاق لفظ صوفي: «والضابط الكلى أن كل من هو بصفة إذا نزل خانقه الصوفية لم يكن نزوله فيها، واحتلاطه بهم منكراً عندهم، فهو داخل في غمارهم، والتفصيل أن يلاحظ فيه خمس صفات: الصلاح، والفقر، وزي الصوفية، وأن لا يكون مشتغلاً بحرفة، وأن يكون مخالطاً لهم بطريق المساكنة»⁽²⁾. وهذه التي ذكرت جلها صفات خارجية تشير إلى أن الأصل في التسمية هو ما يبدو من مظاهر هؤلاء القوم الذين ينتسبون «لأمر باطن لا يطلع عليه» فكان لا بد من الوقوف عند رسومهم.

لقد بدأ استعمال لفظ «صوفي» مفرداً في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري «إذ نعت به جابر بن حيان (ت: 200هـ) وأبو هاشم الكوفي. أما صيغة الجمع «صوفية» فقد ظهرت عام 199هـ «في خبر فتنة قامت في الإسكندرية فكانت تدل قرابة ذلك العهد على مذهب من مذاهب التصوف الإسلامي يكاد يكون شيعياً، نشأ في الكوفة». لقد اقتصر مصطلح «صوفية» في البداية، على الكوفة، لكن لم تنقض «خمسون سنة حتى أصبح يطلق على كافة الصوفية بالعراق في مقابل الملامية»^(*)، «وهم الصوفية بخراسان»⁽³⁾. وإذا كان الخلاف حول استقاض المصطلح ودلاته ذهب بالباحثين مسالك شتى، فإن خلافهم حول

(1) انظر: الشريachi، أحمد - الغزالى، بيروت، دار الجيل، (د.ت)، ص 78.

(2) انظر: المرجع السابق، ص 78.

(*) فرقـة صوفـية: يلومـهم النـاس عـلى ظـواهـر أـعـمالـهـم وـيلـومـون أـنـفـسـهـم عـلى بـواطـنـهـا. أـهم أـقطـابـهـم: حـمـدون القـصار (ت: 271هـ)، أـبـو حـفـصـ الـحدـاد (ت: 270هـ)، أـبـو عـثـمـانـ الـبـحـيرـي (ت: 298).

انظر: محمد، عبد العزيز - الملامية (الفرقـة المـفترـى عـلـيـهـا)، دار الشـرقـ الـأـوـسـطـ (د.ت).

(3) انظر: ماسـنيـون - دائـرةـ الـمعـارـفـ الـإـسـلـامـيـةـ، جـ 5ـ، صـ 266ـ.

مصادر التصوف كان أوسع وأكثر تشعباً. هنا أيضاً يجد الباحث نفسه أمام اتجاهين متمايزين: اتجاه يرد التصوف إلى مصادر دخيلة على الثقافة العربية الإسلامية، واتجاه يعترف بوجود مؤثرات خارجية في التصوف، لكنه يصر على جعله إسلامياً في نشأته.

يسوق أصحاب الاتجاه الأول - وهم غالباً من المستشرقين - أدلة عديدة، منها ما يتعلق بالفكر الصوفي ذاته: «أما في القرن الثالث فقد ظهر التصوف في صورة جديدة تختلف تمام الاختلاف عن سابقتها. وهي صورة لا يمكن تفسيرها بأنها نتيجة تطور لعوامل روحية من صميم الإسلام نفسه»⁽¹⁾. وفي هذا الاتجاه يسير كرادوفو: «لا يصدر التصوف الإسلامي عن القرآن، ويظهر هذا أول وهلة...، وما يرى في الإسلام من تصوف تجد له مصادر غريبة عن الإسلام...». ويلاحظ كرادوفو «أن التصوف وقف عند حدود الإسلام زمناً طويلاً، وأنه لقي بعض العنااء للتفوز فيه»⁽³⁾.

ونفس الملاحظة يسوقها أوليري حين يقول: «وفي أواخر القرن الثالث تظهر الدلائل على وجود «تصوف جديد» ساهمت في إيجاده مثل دينية مغايرة لتلك التي كانت سائدة في عهد الإسلام الأول. ولقد كان من نتيجة هذه المثل كلام في الإلهيات من نوع خاص، ظل زمناً طويلاً غير معترف به على أنه من الإسلام التقليدي»⁽⁴⁾.

ويضيف المستشرقون دليلاً آخر يتلخص في أن رجال التصوف الأوائل كانوا مطلعين على ثقافات سابقة على الإسلام. ومن هؤلاء: «ذو النون المصري (ت: 245هـ) الذي وصف بأنه حكيم كيميائي، أو أنه - بعبارة أخرى - أحد

(1) انظر: نيكولسون - في التصوف الإسلامي، ص.04.

(2) انظر: كرادوفو - الغزالى، نقله إلى العربية: عادل زعيم، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط 2، 1984، ص.157.

(3) انظر: المرجع السابق، ص.163.

(4) انظر: أوليري - الفكر العربي، ص.160.

أولئك الذين نهلوا من منهل الثقافة اليونانية». والمعروف الكرخي (ت: 200هـ)، «وهو من أصل مسيحي أو مندائي (صابئي) فارسي كما يدل على ذلك اسم أبيه فيروز، أو فيروزان»⁽¹⁾. ويتحذ المستشرقون من ظهور التصوف في مراكز على تخوم جزيرة العرب دليلاً آخر على أنه ذو مصادر غريبة على الثقافة العربية الإسلامية. فكرادوفو يرى أن «بعد أماكن الأصل [أصل التصوف]، أي خراسان ومصر، بالنسبة لمراكز الحياة الإسلامية... يثبت أن التصوف وقف عند حدود الإسلام زمناً طويلاً...». ويضيف «وكان إقليم خراسان خصيباً في البدع أو في النهضات الدينية، ولا مراء في أن التصوف ولد مثل بدعة تقريباً»⁽²⁾. أما نيكولسون فيمم شطر مصر والشام معتبراً أنه كانت لهما «دائماً الصدارة بين الأمم التي انتشرت فيها الحضارة اليونانية، وهما البلدان اللذان ظهر التصوف فيهما لأول مرة بمعناه الدقيق، وتطور...»⁽³⁾.

غير أن السبل تتفرق بالمستشرقين حين يحاولون تعين مصادر التصوف. فنيكولسون يرى أن التصوف «وليد اتحاد الفلسفة الأفلاطونية الحديثة والديانة المسيحية والمذهب الغنوسي»⁽⁴⁾، بينما يرده كرادوفو إلى «النصرانية والفلسفة اليونانية، وأديان الهند وفارس، وفي اليهودية ثانويًا»^{(5)(*)}.

أما أصحاب الاتجاه الثاني فهم أساساً من الدارسين العرب المحدثين الذين تمسكوا بما ذهبت إليه كتب طبقات الصوفية ومؤرخوهم. هذه الكتب التي

(1) انظر: نيكولسون - في التصوف الإسلامي ص 04.

(2) انظر: كرادوفو - الغزالى، ص 163.

(3) انظر: نيكولسون - في التصوف الإسلامي، ص 16.

(4) انظر: المرجع السابق، ص 18.

(5) انظر: كرادوفو - الغزالى، ص 157.

(*) تجد في النشار - نشأة الفكر الفلسفى في الإسلام، ج 3، ص 21، وما بعدها، عرضاً لمناهج ومدارس المستشرقين الذين قاما بدراسات حول التصوف الإسلامي وكذلك مقدمة عقيفي لترجمته لبحث نيكولسون المذكور، وكتاب طلعت غنام، أصوات على التصوف، القاهرة، عالم الكتب (د.ت)، ص 44 وما بعدها.

تنسب أقوالاً إلى الصوفية الأوائل يؤكدون فيها صدورهم عن الإسلام، وهم بذلك يؤكدون أن الطعن في المصدر الإسلامي للتتصوف ليس جديداً. فإذا كان الجنيد (ت: 298هـ) شيخ المتصوفة، وأبو أحمد القلانسي، وسهل بن عبد الله التستري (ت: 283هـ) قد احتاجوا إلى التأكيد على أن أصولهم «التمسك بكتاب الله تعالى والإقتداء برسوله ..»⁽¹⁾، فإن ذلك لا يدل بالضرورة على أن تلك هي أصولهم بقدر ما يدل على أن هناك من كان يشك في انتمائهم إلى هذه الأصول.

ومنذ السراج الطوسي (ت: 378هـ) سيحرص مؤرخو التتصوف - الكلبادزي (ت: 380هـ)، المكي (ت: 386هـ)، القشيري (ت: 465هـ)، الهجوري (ت: 466هـ)، السهوروبي (ت: 632هـ)، وأصحاب الطبقات؛ السلمي (ت: 412هـ)، أبو نعيم (ت: 430هـ)، ابن الجوزي (ت: 597هـ)، ابن سعد (ت: 230هـ)، والشعراني (ت: 973هـ) - على ترديد هذه العبارات. وحين يصطدم هؤلاء المؤرخون بأقوال وموافق لا يمكن ردها إلى الإسلام، يسارعون إلى وصم أصحابها بأنهم «من الفرق الذين غلطوا ..»⁽²⁾.. وأنهم «من المفتوحين. وما هم من الصوفية في شيء، بل في غرور وغلط يتسترون بلبس الصوفية توقياً تارة، ودعوى تارة أخرى ..»⁽³⁾..

وبذلك يستقر تقسيم التتصوف إلى تيارين، تيار إسلامي نشا في البيئة الإسلامية وتطور ضمن حدود الشرع، وتيار تأثر بالثقافات والعقائد السابقة على الإسلام، وازداد به التؤي - في تطوره - عن مبادئ الشرع ومقاصده.

هذا التقسيم سيجد له صدى واسعاً في دراسات بعض الباحثين المحدثين مثل: د. علي سامي النشار، د. أبو الوفا التفتازاني، د. أبو العلا عفيفي،

(1) انظر السراج الطوسي - اللمع في التتصوف، نشرة نيكلوسون، ليدن، مطبعة بريل 1914، ص 218.

(2) انظر: المصدر السابق، ص 410.

(3) انظر: السهوروبي، شهاب الدين - عوارف المعرف، تحقيق، د. عبد الحليم محمود ومحمد بن الشريف، مصر: مطبعة السعادة (د.ت.)، ج 1، ص 232.

ود. إبراهيم مذكور، ود. عبد القادر محمود^(*). وفي ضوء هذا التقسيم سيحاول كاتب هذه السطور التنقيب عن حقيقة هذا التصوف الذي عد إسلامياً.

- الحقيقة:

«كيف لي بحقيقة التصوف؟ تمسك بظاهره، وإلا أفسدته»⁽¹⁾. هكذا أجاب سيد الطائفـة^(**)، الجنيد بن محمد حين سُئل عن حقيقة التصوف! والغريب أن سيد الطائفـة التي طالما عابت على الفقهاء والمحدثـين وقوفهم عند الرسوم، طالب سائلـه بالوقوف عند رسوم التصوف، وإلا أفسدـه!

فما هي هذه الحقيقة التي يتهـب الجنـيد الخوض فيها؟ «الحقيقة ما يصـير إلـيـه حقـ الأمـر ووجـوبـه، ويـبلغـ حـقـيقـةـ الأمـرـ أيـ يـقـيـنـ شـائـنـه..»⁽²⁾. ذلك هو المعنى اللغوي لـلـكلـمةـ. أما في الـاـصـطـلاحـ فإنـ معـانـيهـ تـتـعـدـدـ؛ فـهـيـ عـنـ الـفـلـاسـفـةـ تـحـمـلـ علىـ ثـلـاثـةـ معـانـ: «مـطـابـقـةـ التـصـورـ أوـ الـحـكـمـ لـلـوـاقـعـ...ـ وـالـحـقـيقـةـ هيـ ماـ يـصـيرـ إـلـيـهـ حقـ الشـيـءـ وـوـجـوبـهـ...ـ المـاهـيـةـ أوـ الـذـاتـ، فـحـقـيقـةـ الشـيـءـ ماـ بـهـ الشـيـءـ هوـ هوـ»⁽³⁾.

الـحـقـيقـةـ إذـنـ، فـيـ اللـغـةـ تـرـادـفـ الـيـقـينـ، وـعـنـ الـفـلـاسـفـةـ تـرـادـفـ الـمـاهـيـةـ؛ـ فـيـ الـحـالـ الـأـولـىـ لاـ سـبـيلـ إـلـىـ الشـكـ فـيـهاـ، وـفـيـ الـحـالـ الـثـانـيـ لاـ سـبـيلـ إـلـىـ الـبـحـثـ بـعـدـهاـ...ـ أـمـاـ عـنـ الـمـتـصـوـفـةـ فإـنـ الـمـعـنـيـنـ يـتـضـافـرـانـ؛ـ فـلـاـ يـمـكـنـ الشـكـ فـيـ الـحـقـيقـةـ

(*) انظر: الشارـ - نـشـأـةـ الـفـكـرـ الـفـلـسـفـيـ فـيـ الـإـسـلـامـ، جـ3.

انظر: أبو العـلاـ عـفـيفـيـ - التـصـوـفـ، الثـورـةـ الـرـوـحـيـةـ فـيـ الـإـسـلـامـ، الـقـاهـرـةـ، 1963.

انظر: أبو الـوـفـاـ التـفـازـانـيـ - المـرـجـعـ السـابـقـ.

انظر: إـبرـاهـيمـ مـذـكـورـ - فـيـ الـفـلـسـفـةـ الـإـسـلـامـيـةـ (ـمـنهـجـ وـتـطـيـقـ)، الـقـاهـرـةـ: دـارـ الـمـعـارـفـ.

انظر: عبد القـادـرـ مـحـمـودـ - الـفـلـسـفـةـ الـصـوـفـيـةـ فـيـ الـإـسـلـامـ، الـقـاهـرـةـ، دـارـ الـفـكـرـ الـعـرـبـيـ، طـ1، 1996.

(1) انظر: محمودـ، عبدـ القـادـرـ - الـفـلـسـفـةـ الـصـوـفـيـةـ فـيـ الـإـسـلـامـ، صـ194.

(**) لـقبـ يـطـلقـهـ مـؤـرـخـوـ التـصـوـفـ - أـحـيـانـاـ - عليـ الجنـيدـ بنـ محمدـ بـصـفـتـهـ زـعـيمـ التـصـوـفـ الـمـعـتـدلـ.

(2) انظر: ابنـ منـظـورـ - لـسانـ الـعـربـ، (ـمـادـةـ:ـ حـقـ).

(3) انـظـرـ:ـ صـلـيـاـ -ـ الـمـعـجمـ الـفـلـسـفـيـ، جـ1ـ، صـ485.

الصوفية، ولا مطلب بعدها: «الحقيقة عند الصوفية ظهور ذات الحق من غير حجاب التعينات ومحو الكثرات الموهومة في نور الذات»⁽¹⁾.

فالظهور المباشر لا يبقي إمكانية لأي شك، وليس بعد «ذات الحق» مطلب للخلق. وقد يطلق الصوفية «الحقيقة» يريدون بها الصفات، والحق ينعدون به الذات: «أما الحق والحقيقة في اصطلاح مشايخ الصوفية؛ فالحق هو الذات، والحقيقة هي الصفات، فالحق اسم الذات والحقيقة اسم الصفات، ثم إنهم إذا أطلقوا ذلك أرادوا به ذات الله تعالى وصفاته، وذلك أن المريد إذا ترك الدنيا وتجاوز عن حدود النفس والهوى ودخل في عالم الإحسان، يقولون: دخل في عالم الحقيقة، ووصل إلى مقام الحقائق... فإذا وصل إلى نور الذات يقولون: وصل إلى الحق وصار شيخاً لائقاً للاقتداء به»⁽²⁾.

ويعرف القشيري الحقيقة بأنها «مشاهدة الربوبية»⁽³⁾. وبذلك يتضح الفرق بين الحق والحقيقة، فالحق الذات الإلهية، بينما الحقيقة هي مشاهدة هذه الذات. ولا تتسنى هذه المشاهدة إلا بترك وتجاوز. وهذه المرتبة لا يصل إليها من المتصرف سوى «أصحاب الحقيقة وهم: قوم إذا فرغوا من أداء الفرائض لم يستغلوا بنوافل العبادات، بل بالفكر وتجريد النفس عن العلائق الجسمانية، وهم يجتهدون أن لا يخلو سرهم وبالهم عن ذكر الله»⁽⁴⁾.

عن طريق الفكر والتحرر من الماديات، ومحاولة إبقاء ذكر الله حاضراً في الذهن، يصل المتصرف إلى هذه المشاهدة التي هي شرط صدق الذكر نفسه كما

(1) انظر: التهانوي، محمد علي الفاروقى - كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق: لطفي عبد البديع، سلسلة تراثنا (د.ت)، حيث ذكر أن المتصرف قسموا الحقائق إلى ثلاثة: فاعلة، منفعة، أحديمة جامعة، ص 86 - 87.

(2) المرجع السابق، ص 86 - 87.

(3) انظر: القشيري - الرسالة، ج 1، ص 296.

(4) انظر: الرازى، فخر الدين، محمد بن عمر الخطيب - اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية 1978، ص 115.

يرى الجنيد: «من قال: الله عن غير مشاهدة فهو مفتر»⁽¹⁾. وإذا كان القول عن غير مشاهدة افتراء، فإن القول عن مشاهدة عيان لا يمكن الشك في حقائقه. يقول الجنيد: «إن الحقائق الالازمة، والقصود القوية المحكمة لم تبق على أهلها سبباً إلا قطعته، ولا معترضاً إلا منعته، ولا تأويلاً موهماً لصحة المراد إلا كشفته»⁽²⁾. لكن هذه الحقائق - رغم يقينها؟ - تقابل بالرفض، حين يحاول المتصوفة إشراك غيرهم فيها. فقد حكى ذو النون أنه ارتحل ثلات رحلات، وعاد بثلاثة علوم «أتيت في الرحلة الأولى بعلم يقبله الخاص والعام، وأتيت في الرحلة الثانية بعلم قبله الخاص ولم يقبله العام، وأتيت في الثالثة بعلم لم يأخذ به الخاص والعام، فبقيت شريداً، طريداً، وحيداً». ولم يكن هذا العلم سوى «علم الحقيقة الذي لا يدركه علم الخلق ولا عقلهم»⁽³⁾.

هذه الحقيقة، رغم يقينها، ووضوحاً (= مشاهدة) غير قابلة للتعيم. ومن ثمة حين يعلنها المتصوف لغيره فإنه لا يلقى سوى الطرد والصدود... لماذا؟ لأن هذه الحقيقة لا يصل إليها إلا من ارتقى إلى «مقام المعرفة التي تتجلى فيه الحقائق، فيدركها الصوفي إدراكاً ذوقياً، لا أثر فيه للعقل ولا للروية، وذلك لا يكون إلا لخاصة أهل الله، الذين يرونها بأعين بصائرهم»⁽⁴⁾.

أما أولئك الذين يرکنون إلى عقولهم، ورويتهم فلا سبيل لهم إليه. والمقصود هنا بالذوق نور يقذفه الله في قلب الصوفي فتحصل له المعرفة بشكل مباشر ، دون الحاجة إلى تدبر عقل ، أو هداية نقل⁽⁵⁾.

(1) انظر: الكلباني، أبو بكر محمد - التعرف لمذهب أهل التصوف، دمشق - بيروت: دار الإيمان، ط 1، 1986، ص 105.

(2) انظر: السراج الطوسي - اللمع، ص 216.

(3) انظر: غني، قاسم - تاريخ التصوف في الإسلام (بالفارسية)، ترجمة، أحمد ناجي القبيسي - ومحمد مصطفى حلمي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1970، ص 80.

(4) انظر: نيكلوسون - في التصوف الإسلامي، ص 74.

(5) انظر: الحفني، عبد المنعم - معجم مصطلحات الصوفية، بيروت، دار المسيرة، ط 2، 1987، ص 104.

إن الوصول إلى الحقيقة لا يتم عن طريق العلم المكتسب من أدلة العقول، لأن هذا العلم يقف عند «تبين الأشياء على الظاهر»، بينما المعرفة الصوفية هي «تبينها على استكشاف بواطنها». ولما كانت مرتبة العلم دون مرتبة المعرفة فقد «أباح [الله] علمه للعامة وخص أولياء بالمعرفة»⁽¹⁾. وهكذا، فإن العلم أقل يقيناً من المعرفة، وظواهر الأشياء أتفه من بواطنها، مثلما أن العامة (= كل من ليس متتصوفاً) أحاط قدرًا من المتتصوفة! ولما كانت المعرفة امتيازاً، وجب على الذين خصوا بها عدم إشراك غيرهم فيها حسب رأي الغزالى . . . «وفي ورقة المعرفة قصر الكلام أولى من تطويله، فإن كل كلمة من هذه الورقة وصل إليها سالك الطريق، مستغنية عن الشرح، وكل ما لم يصل إليه فهو منكر، وثمرة الكلام معه خصومة لا هداية»⁽²⁾.

هذه نصيحة يقدمها الغزالى للعارفين، حتى لا يصيبهم ما أصاب ذا النون المصري من طرد، وتشريد، حين حاول إشراك غيره معه في «معرفته». فالآخر إما أن يكون قد وصل إلى هذه المعرفة عن طريق الانتخاب الإلهي (ولا سبيل آخر)، ومن ثمة فلا داعي لإشراكه فيما يملك أصلاً.

وإما أنه لم يصل إلى هذه المعرفة، فهو لا بد منكر لها. ولا سبيل إلى إشراكه فيها لأنها علم بلا واسطة ناتج عن الكشف والشهود⁽³⁾. ومن المفيد الملاحظة أن الغزالى لا ينكر هذه المعرفة، وإنما يوصي من وصل إليها بالصمت، لأن العلم الذي يدرك بلا واسطة لا يمكن أن يعمم بواسطة . . . لأن المكاشفة «حضور لا ينعت بالبيان»⁽⁴⁾.

إن ما يعنيه الغزالى هو أن اللغة عاجزة عن نقل المعرفة، لأنها لم توضع لها أصلًا. لأن اللغة بناء عقلي، ومواضعة بشرية، بينما المعرفة كشف إلهي،

(1) انظر: الكلباذى - التعرف، ص.66.

(2) انظر: آل علي، نور الدين - فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام (ترجمة عن الفارسية)، تونس: الدار التونسية للنشر، 1972، ص.137.

(3) انظر: نيكولسون - في التصوف الإسلامي، ص.74.

(4) انظر: الجرجاني - التعريفات، ص.245.

ومشاهدة للحقائق، وقد ارتقى العارف إلى هذه المرتبة (لا بجهد منه وإنما باصطفاء من الله)، بينما ظلت اللغة في مستوى ظاهر الأشياء. يقول الغزالى محدداً منهاج العارف: «...وليس عليه إلا الاستعداد بالتصفيه المجردة، وإحضار النية، مع الإرادة الصادقة، والتعطش التام، والترصد بالانتظار لما يفتحه الله تعالى من الرحمة»⁽¹⁾.

يتضح من هذا أن منهاج العارف ليس سوى استعدادات يؤمل أن تهيئ لحدث يظل خارج سيطرة العارف. بمعنى أن العارف ليس فاعلاً للمعرفة، وإنما منفعل بها. ويتوقف دوره على إعداد نفسه ليكون أهلاً لاستقبال المعرفة التي يفتحها الله عليه.

إن العارف لا يؤلف بين معطيات لينتزع منها معرفة جديدة، وإنما «يترصد» و«يتنتظر» أن تأتيه المعرفة جملة واحدة... من عند الله!

وتأتي هذه المعرفة عن طريق الكشف؛ وهو «عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من صفات المذمومة، وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة... فمعنى بعلم المكاشفة أن يرتفع الغطاء حتى تتضح له جلية الحق في هذه الأمور اتضاحاً يجري مجرى العيان الذي لا يشك فيه»⁽²⁾.

إن الحقيقة يقين لا سبيل إلى الشك فيه، والمعرفة فتح لا يمكن تعميمه (= اقتسامه مع الآخرين)، والكشف «نور يظهر في القلب». في هذه الأحوال الثلاثة يظل الصوفي منفعلاً؛ فالله هو الذي يوصله إلى الحقيقة، ويفتح عليه أبواب المعرفة، ويظهر نور الكشف في قلبه.

وال فعل الإيجابي الوحيد المسند إلى المتصرف هو أن يتخذ جملة تدابير (المجاهمدة، قطع العلائق، الاستعداد، التعطش، الترصد، الانتظار) يأمل أن تؤهله (وقد لا يحدث ذلك) لامتياز الكشف...

(1) انظر: الغزالى - ميزان العمل، تحقيق، سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، (د.ت)، ص 222.

(2) انظر: الغزالى، إحياء علوم الدين، ج 1، ص 18.

ومن الطريق حقاً أن الغزالى - على الرغم من تأكيده على أن «علم المكافحة» خاص بالصديقين والمقربين - يخاف على «من لم يكن له نصيب من هذا العلم سوء الخاتمة...». ثم تأخذ الشفقة على أولئك الذين حرموا هذه النعمة، فيترك لهم بصيص أمل مشروط بإيمانهم بما حرموا منه (= الكشف)، وإذعنهم لأصحابه «... وأدنى نصيب منه التصديق به وتسليمها لأهله»⁽¹⁾. وبهذا يأمل الغزالى حماية المتضوفة من إنكار العامة بتهديد العرمان !!!

وفي المقابل يشدد الغزالى على العارفين بضرورة احتفاظهم بما يكشف لهم، وعدم محاولة إشراك غيرهم فيه (للأسباب المذكورة)، إذ هو «من العلوم التي لا تسطر في الكتب، ولا يتحدث من أنعم الله عليه بشيء منها، إلا مع أهله، وهو المشارك فيه على سبيل المذاكرة وبطريق الأسرار...»⁽²⁾. ومن هنا يقترح الغزالى حلاً وسطاً بين المتضوفة وال العامة؛ فلا يذيع الأولون مكاففاتهم، وإنما يتداولونها بينهم بطريق الأسرار، ويسلمها الآخرون لهم دون التساؤل عن حقيقتها... لم يكن الغزالى مبتدع لهذا الحل الوسط، وإنما سبقه إليه كثير من المتضوفة، مثل الحارث بن أسد المحاسبي (ت: 243هـ) الذي ألف كتاباً في المعرفة أعجبه كثيراً، فكان ينظر فيه، ودخل عليه - أحد الأيام - شاب قال له: «يا أبا عبد الله! هل المعرفة حق للحق على الخلق، أو حق للخلق على الحق؟

فقلت له: حق للحق على الخلق. فقال: هو أولى أن يكشفها لمستحقها! قلت: بل حق للخلق على الحق. قال هو أعدل من أن يظلمهم! ثم سلم على وخرج. قال الحارث: فأخذت الكتاب وغسلته، وقلت لا أتكلم في (المعرفة) بعدها أبداً»⁽³⁾.

إن التزام الصمت بالنسبة لمن يتلقى معارف جمة لا سبيل إلى الشك فيها،

(1) انظر: المصدر السابق، ج 1، ص 18.

(2) انظر: المصدر السابق، ج 1، ص 18 - 19.

(3) انظر: المحاسبي - رسالة المسترشدين، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، بيروت، مكتبة المطبوعات الإسلامية، ط 2، 1971، ص 29.

سيبدو ثقيلاً... لكن مراقبة الآخر، الذي «لا يعرف» فينكر، سيجعل القول الصريح محفوفاً بالمخاطر.

لقد عبر الروذباري (ت: 322هـ) عن وطأة هذه الرقابة بقوله: «قد بلغنا في هذا الأمر إلى مكان مثل حد السيف؛ فإن قلنا كذا ففي النار، وإن قلنا كذا ففي النار»^(١).

لا بد إذن من البحث عن وسيلة للتعبير تمكّن الصوفي من التحرر من أعباء أسراره، دون أن تعطي الرقيب حجة لإدانته. هنا أيضاً سيتم إيجاد حل وسط، لا عن طريق الصمت والإيمان، وإنما على مستوى الخطاب.

بمعنى أن الصوفي سيبحث عن لغة قريبة من الصمت، لغة «تقول» «حقيقة» بطريق الأسرار، وبذلك يمكنه أن «يقول» دون أن يكون في النار. هذه اللغة إذن ستكون لغة خجولاً، لغة مواربة، يظل معناها ثاوياً خلف حجاب لغة العامة.

فالصوفي لن ينشئ في الواقع لغة خاصة به، وإنما سيقترح معنى متصوراً يدعى (= لا يستعمل الفعل هنا قصد القدر) أنه اكتشفه. هذا المعنى الثاوي خلف المعنى العام، هو في الواقع المعنى الأصلي، المعنى الأول للعبارات التي نقلها التداول العام (= العامي) عنه إلى المعنى الدارج. فالتأويل الصوفي هو كشف المعنى الأول (= الحقيقي، الصحيح) الذي حجبه المعنى الدارج.

ومن ثمة فإن المعاني الدارجة لا تعبر عن «حقيقة» العبارات، وإنما هي حجاب يحاول الصوفي كشفه لإظهار المعاني الحقيقة. وبذلك فإن الصوفي يؤول الكلام (= يرده إلى معناه الأول) لكي ينكشف المعنى الحقيقي...

فما هو هذا المعنى الذي ينكشف حين يمارس التأويل على النص؟

(١) انظر: السراج الطوسي، اللمع، ص 409.

ب

التأويل بدلالة تطويق النص

يقوم التأويل أصلاً على أساس أن للنص بعدين: ظاهراً وباطناً. ولكلما البعدين علم يختص به. «فالعلم ظاهر وباطن والقرآن ظاهر وباطن، وحديث الرسول ظاهر وباطن، والإسلام ظاهر وباطن»⁽¹⁾. وهكذا، فإن ظاهر النص سيختص بعلم التفسير و«هو علم نزول الآية، وسورتها وأفاصيصها، والإشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكيتها ومد니ها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصتها وعامتها، ومطلقها ومقيدها، ومجملها ومفسرها. وزاد فيها قوم فقالوا: علم حلالها وحرامها، ووعدها ووعيدها، وأمرها ونهييها، وعبرها وأمثالها، وهذا الذي منع فيه القول بالرأي»⁽²⁾.

هذه المواضيع التي يتناولها التفسير تدرج إذن تحت علم الرواية الذي يهتم بضبط الأسانيد وعدالة الرواية؛ بمعنى أنه يعين حدود النص ويقيمه بناءً قبل التفتیش عن معناه، «واستمداد ذلك من اللغة^(*) والنحو، والتصريف وعلم البيان، وأصول الفقه والقراءات، ويحتاج لمعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ»⁽³⁾.

(1) انظر: السراج الطوسي - اللمع في التصوف، تحقيق: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، مصر دار الكتب الحديقة، بغداد، مكتبة المثنى، 1960، ص 43.

(2) انظر: الزركشي - البرهان، ج 2، ص 148.

(*) روى البيهقي في شعب الإيمان عن مالك بن أنس قال: لا أؤتي برجل غير عالم بلغات العرب يفسر كتاب الله إلا جعلته نكالاً. انظر: الزركشي - البرهان، ج 2، ص 160.

(3) انظر: المصدر السابق، ج 1، ص 13.

أما التأويل فينصب اهتمامه على المعنى، محاولاً الرجوع بالكلام إلى معناه الأول: «فأصله في اللغة من الأول، ومعنى قولهم: ما تأويل هذا الكلام؟ أي إلام تؤول العاقبة في المراد به؟ كما قال تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ﴾ [الأعراف: 53] أي تكشف عاقبته ويقال: آل الأمر إلى كذا، أي صار إليه، وأصله من المال، وهو العاقبة والمصير، وقد تأولته فآل، أي صرفته فانصرف، فكأن التأويل صرف الآية إلى ما تحتمله من المعاني... وقيل أصله من الإيالة، وهي السياسة فكأن المؤول للكلام يسوّي الكلام، ويضع المعنى فيه موضعه»⁽¹⁾.

هذا المعنى الأول لا تصرف إليه الآية، ويساس إليه اللفظ إلا بشروط: فـ«التأويل في الأصل الترجيح، وفي الشرع صرف الآية عن معناها الظاهر إلى معنى تحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً الكتاب والسنّة...»⁽²⁾. وبذلك فإن معنى الآية الواحدة (= الذي تؤول إليه) سيتحدد في ضوء المعنى العام للنص بشقيه. فلا يصح «صرف الآية عن معناها الظاهر إلى معنى تحتمله» إذا كان المعنى يتعارض مع الكتاب والسنّة. ويرى ابن تيمية أن تخصيص لفظ التأويل بهذا المعنى (= صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح) إنما يوجد في كلام بعض المتأخرین، فأما الصحابة والتابعون لهم بإحسان، وسائر أئمة المسلمين كالأربعة وغيرهم، فلا يخسرون لفظ التأويل بهذا المعنى»⁽³⁾. وكأن ابن تيمية يقول إن لفظ «التأويل» قد خضع لتأويل عند المتأخرین، فصرف عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح! فيعرض ابن تيمية المعنى الأول للتأويل: «التأويل في القرآن يراد به ما يؤول الأمر إليه، وإن كان موافقاً لمدلول اللفظ ومفهومه في الظاهر، ويراد به تفسير الكلام وبيان معناه، وإن كان موافقاً

(1) انظر: الغزالى - إحياء علوم الدين، ج 2، ص 148 - 149.

(2) انظر: الجرجانى - التعريفات، ص 52. وينظر أيضاً: الزركشى - البرهان، ج 2، ص 150.

(3) انظر: ابن تيمية، تقى الدين - موافقة صريح المعقول لصحيح المقاول، تحقيق محى الدين عبد الحميد وأخرون، مطبعة السنة المحمدية، 1951، ج 1، ص 05.

له، وهو اصطلاح المفسرين المتقدمين كمجاهد وغيره⁽¹⁾.

يريد ابن تيمية أن يطابق بين التفسير والتأويل؛ على أساس أن التأويل لا يحيل إلى معنى باطن لا يمكن الوصول إليه من خلال ظاهر النص (= التفسير). فيحرص على المعنى الأول (= اللغوي) للكلمة، وهو معنى لا يفهم منه التعارض مع ظاهر النص، وإنما يوافقه. ففهم التأويل على أنه معارض بالضرورة لظهور تأويل يحتاج إلى دليل!

لكن أحد مؤرخي التصوف (السهروردي المتوفى سنة 632هـ) ينظر إلى الموضوع من زاوية أخرى، فيرى - خلافاً للفقيه الحنبلي - أن هناك فرقاً بين التفسير والتأويل، يقول: «وفرق بين التفسير والتأويل، فالتفسيـر علم نزول الآية، وشأنها وقصتها، والأسباب التي نزلت فيها. وهذا محظور على الناس كافة القول فيه إلا بالسماع والأثر. وأما التأـويل: فصرف الآية إلى معنى تحتمله إذا كان المحتمـل الذي يراه يوافق الكتاب والسنة: فالتأـويل يختلف باختلاف حال المؤـول... من صفاء الفهم، ورتبة المعرفة، ونصيب القرب من الله»⁽²⁾.

هذا المؤـول، الذي يكـله السهروردي إلى الله، يـشترط فيه الغزالـي شروطاً تتعلق بظاهر النص، أكثر منها بباطنه: «... ومعرفة ما يقبل التأـويل وما لا يقبل التأـويل ليس بالهين، بل لا يستقل به إلا الماهر الحاذق في علم اللغة، العارـف بأصول اللغة ثم بعادـة العرب في الاستعمال في استعاراتها، وتجوزاتها، ومناهجها في ضرب الأمثلـال»⁽³⁾.

يذهب الغزالـي أبعد من ذلك ناصحاً بترك التأـويل، إذ هو - عنده - مرادـف

(1) انظر: المصدر السابق، ج 1، ص 05.

(2) انظر: السهروردي، أبو حفص عمر - عوارف المـعارف، تحقيق: عبد الحميد محمود ومحمد بن الشريف، مصر: مطبعة السعادة (د.ت)، ج 1، ص 164.

(3) الغزالـي: فيـصل التـفرقة بين الإـسلام والـزنـدة، طبع مصطفـى القـبـانـي الدـمشـقـي، مصر، مطبـعة التـرقـي، طـ1، 1951، ص 62.

للتتخمين. فالمعنى الأول، مراد الله، لا يمكن الجزم به، ولا حاجة أصلاً إلى التفتيش عنه. يقول الغزالى: «...فالتوقف في التأويل أسلم... وأكثر ما قيل في التأويلات ظنون وتخمينات، والعقل فيه بين أن يحكم بالظن، وبين أن يقول: أعلم أن ظاهره غير مراد، إذ فيه تكذيب للعقل، وأما عين المراد فلا أدرى، ولا حاجة إلى أن أدرى»⁽¹⁾.

يقصد الغزالى هنا الآيات التي يوهم ظاهرها التجسيم (= اليد، الوجه...)، والحرروف في أوائل السور (= ألم، كهيعص...). فالنوع الأول يحتاج إلى معرفة أساليب العرب في إطلاقها المجاز والأمثال، والنوع الثاني يعلم أن ظاهره لم يرد، ولا حاجة إلى معرفة عين المراد به إذ لا تعلق للأحكام الشرعية به... هذه الاحتياطات التي يبحث عليها الغزالى، لم تكن عند المكى ت: 386هـ) سوى حجب لا بد من اجتنابها لفهم القرآن فهما صحيحاً!!!

يقول المكى: «إعلم أنه لا يجد فهم القرآن الفهم الذي ينكشف بمشاهدته، ويظهر من الملوك قدره، عبد فيه إحدى هذه الخصال: أدنى بدعة... ولا عبد مهمت يتابع حروفه واختياره، ولا ناظر إلى قول مفسر ساكن إلى عمله الظاهر، ولا راجع إلى معقوله، ولا قاض بمذاهب أهل العربية واللغة في باطن الخطاب... وهؤلاء كلهم محظيون بعقولهم، مردودون إلى ما يقدر في علومهم، موقوفون مع ما تقرر في عقولهم... وهؤلاء مشركون بعقولهم ومعلومهم عند الموحدين، وهذا داخل في الشرك الخفي»⁽²⁾.

يبدو أن أوائل المتصوفة كانوا أقرب إلى المكى منهم إلى الغزالى، ويظهر ذلك جلياً في تأويلاتهم للنص... هذه التأويلات التي لا تستند إلى عقل ولا نقل،

(1) الغزالى: قانون التأويل، مطبوع مع كتاب: مراج العرش في مدارج معرفة النفس، مصر، مكتبة الجندي بسيدنا الحسين، (د.ت)، ص 241-242.

(2) المكى، أبو طالب: قوت القلوب في معاملة المحبوب، ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1961، ج 1، ص 96 - 97.

فهذا الشبلي (ت: 334هـ) يقول قوله تعالى: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قُلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ» [ق: 37]، فقال: لمن كان الله تعالى قبله، ثم أنسد: «لِسِنِي إِلَيْكَ قَلْبٌ مَعْنَى كُلِّ عَضُوٍّ مِنِي إِلَيْكَ قَلْبٌ»⁽¹⁾، ويؤول آية أخرى تروي قصة تاريخية، فينتزعها من سياقها في النص ليضمِنُها معنى جديداً: قال في معنى قوله تعالى: «لَوْ أَطَّلَقْتَ عَلَيْهِمْ لَوْلَيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَمُلْثِثَ مِنْهُمْ رُغْبًا» [الكهف: 18] لو أطلعت على الكل مما سوانا لوليت منهم فراراً إلينا يا محمد»⁽²⁾.

هذه التأويلات التي يذهب إليها الشبلي لا يمكن أن يقبلها إلا من يعتقد أن التأويل «يختلف باختلاف حال المسؤول... من صفاء الفهم، ورتبة المعرفة، ونصيب القرب من الله» ويبدو فعلاً أن الشبلي يعتقد أنه قريب من الله، قريباً رفع مقامه فوق مقام النبوة! فقد حكي عنه أنه قال: إن الله سبحانه وتعالى قال: «وَسَوْفَ يُقْطِلُكَ رَبُّكَ فَتَرَضَّى» [الضحى: 5]، والله لا يرضى محمد وفي النار من أمهه أحد. ثم قال: إن محمداً يشفع في أمته، وأناأشفع بعده حتى لا يبقى فيها أحد»⁽³⁾. فهل لأحد أن يتعرض على مثل هذا إذا أوى القرآن، المنزل على محمد عليه السلام، كيف يشاء؟!

وهناك صوفي آخر لم تعل به الرتب إلى رتبة الشبلي - أو على الأقل لم يدع ذلك - يذهب في تأويلاته مذهب المكي الذي لا يرجع إلى عقل ولا نقل. فيؤول آية العهد «وَإِذَا أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ...» [الأعراف: 172] تأويلاً يبرر به المحبة، والسماع، والوجود، والمكاشفة، والوصول... يقول القشيري «... ويقال كاشف قوماً - في حال الخطاب - بجماله فطوحهم في هيمان حبه، فاستمكنت محابهم في كواطن أسرارهم، فإذا سمعوا - اليوم - سمعاً تجددت (تلك الأحوال، فالانزعاج الذي يظهر عليهم لتذكر ما سلف لهم) من العهد القديم. ويقال أسمع

(1) انظر: السراج الطوسي - اللمع، تحقيق: عبد الحليم محمود، ص 127-128.

(2) انظر: المصدر السابق، ص 156.

(3) انظر: شرف، محمد جلال - دراسات في التصوف الإسلامي، (شخصيات ومذاهب)، بيروت، دار النهضة العربية، 1984، ص 381.

قوماً بشاهد الربوبية فأصحابهم عن عين الاستشهاد فأجابوا عن عين التحقيق، وأسمع آخرين بشاهد العبودية فمحاجهم عن التحصيل فأجابوا بوصف الجحود. ويقال أظهر آثار العناية بدءً حين اختص بالأنوار، التي رشت عليهم، قوماً، فمن حرمه تلك الأنوار لم يجعله أهلاً للوصلة، ومن أصحابه تلك الأنوار أفصح بما خص به منه من غير مقاساة كلفة»⁽¹⁾.

لقد كان بإمكان القشيري أن يستمر في توليد المعاني على غير ضابط، مادام الأمر يتعلق بلطائف إشارات تصدر عن الذكر الحكيم. فالإشارة بطبعها عرضة لأكثر التأويلات اختلافاً وتعارضاً. والقشيري يدرك ذلك، فيحاول أن يشرع - من خلال النص - لاختلاف تأويلات المتصوفة، إذ كل واحد منهم «أفصح بما خص به...». سبق القشيري إلى محاولة التشريع هذه، أبو سعيد الخراز (ت: 286هـ) الذي ذهب إلى أنه «كلما بدا حرف من الأحرف من كتاب الله عز وجل على قدر قربك وحضورك عنده فله مشرب وفهم غير مخرج الفهم الآخر، فإذا سمعت بقوله: «الم ذلك» فللألف علم يظهر في الفهم غير ما يظهر اللام، وعلى قدر المعبة وصفاء الذكر وجود القرب، يقع التفاوت والفهم»⁽²⁾ ..

لم يقف تأويل المتصوفة عند النص القرآني، وإنما أولاً الأحاديث النبوية الشريفة. فقد سئل الشبلي عن معنى قول النبي ﷺ: «جعل رزقي تحت ظل سيفي». فقال: كان سيفه التوكل على الله تعالى، وأما ذو الفقار، فهو قطعة من حديد... وسئل عن الحديث إذارأيتم أهل البلاء فاسألوا ربكم العافية. «فقال: أهل البلاء هم أهل الغفلة عن الله تعالى»⁽³⁾.

إن تأويل المتصوفة للنص (لم نورد سوى نماذج بسيطة من تأويل أولئك الذين يعدون ملتزمين لحدود الشرع) ليس له ضابط منهجي، ولا قواعد أصولية،

(1) القشيري: لطائف الإشارات (تفسير صوفي كامل للقرآن)، تحقيق إبراهيم بسيوني، القاهرة، دار الكتاب العربي، (د.ت)، ج 2، ص 280 - 281.

(2) شرف: دراسات في التصوف الإسلامي، ص 193.

(3) المرجع السابق، ص 380 - 381.

وإنما هي أقوال يزعم كل متضوف أنها انقدحت في ذهنه، أو ألهم استنباطها من لطائف إشارات الآي. لذلك لم يكن التسليم بها سهلاً، رغم تحذيرات الغزالى، حتى على أولئك الذين يبدون تعاطفاً مع المتصوفة، بل لم يكن التسليم بها سهلاً على الغزالى نفسه. وهكذا أنكر ابن قيم الجوزية (ت: 751هـ) أحد تأowيات الھروي (ت: 481هـ) إنكاراً شديداً: «قال صاحب المنازل (= الھروي): قال الله تعالى: ﴿وَأَذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيْتَ﴾ [الكهف: 24] عني إذا نسيت غيره، ونسيت نفسك في ذكرك. ثم نسيت ذكرك في ذكره. ثم نسيت في ذكر الحق إياك كل ذكر. ليته - قدس الله روحه - لم يقل. فلا والله ما عنى الله هذا المعنى. ولا هو مراد الآية، ولا تفسيرها عند أحد من السلف ولا من الخلف». بعد هذا الإنكار الصريح - رغم إجلال ابن قيم الجوزية لشخص الھروي - يورد ما يراه التفسير الصحيح للآية: «وتفسير الآية، عند جماعة المفسرين: أنك لا تقل لشيء أفعل كذا وكذا حتى تقول: إن شاء الله. فإذا نسيت أن تقولها فقلها متى ذكرتها... وأما كلام صاحب المنازل فيحمل على الإشارة، لا على التفسير»^(١).

إن استدراك ابن قيم الجوزية المفرق بين الإشارة والتفسير لا يبيح لأى متضوف أن يؤوّل النص كيف يشاء بدعوى أنه لا يفسر، وإنما يؤوّل. فهذا التصرف قد يوصل صاحبه - في اجتهاد الغزالى - إلى الكفر: «...ولا بد من التنبيه على قاعدة أخرى، وهي أن المخالف قد يخالف نصاً متواتراً ويزعم أنه يؤوّل، ولكن ذكر تأويله لا انقداح له أصلاً في اللسان، لا على بعد، ولا على قرب، فذلك كفر وصاحب مكذب وإن كان يزعم أنه مؤوّل»^(٢). في هذا النص

(*) أخرج البخاري الحديث معلقاً عن ابن عمر رضي الله عنهما، عن النبي ﷺ، في باب ما قيل في الرماح بلفظ: جعل رزقي تحت ظل رمي، وجعل الذلة والصغر على من خالف أمري، وأخرجه أحمد في مسنده تحت رقم (4868)، وابن أبي شيبة 4/ 575، تحت رقم 98. والبهقي في الشعب تحت رقم 1202.

(1) انظر: ابن قيم الجوزية - مدارج السالكين، ج 3، ص 448 - 449.

(2) انظر الغزالى - فيصل التفرقة، ص 61.

يفهم الغزالي «التأويل» كما أرسسه المتكلمون والاصوليون ضمن ضوابط منهجية، وقواعد أصولية إذا توافرت أمكن صرف اللفظ عن المعنى الراوح إلى المعنى المرجوح بقرينة تدل على أنه المراد. فالتأويل بهذا المعنى فعل يلجأ إليه عند الضرورة، وعند توفر شروطه في النص المراد تأويله، فليس كل النص قابلاً للتأويل، وإنما المتشابه منه فقط. في حين أن المتصوفة يوسعون دائرة المتشابه حتى تكاد تشمل النص بكامله. ولما كان منهجهم يقوم على الكشف والإلهام «أ Finch» كل واحد منهم «بما خص به». من هنا سيقول أولئك الذين لا يرکون كثيراً إلى فصاحة الكشف وعيان الإلهام، إن فعل الصوفية ... يعني أن «التأويل» العرفاني للقرآن هو تضمين وليس «استنباطاً» و«إلهاماً» ولا «كشفاً»، بل تضمين ألفاظ القرآن أفكاراً مستقاة من الموروث العرفاني القديم السابق على الإسلام ... بإمكاننا أن نقرر أنه ما من فكرة عرفانية يدعى العرفانيون الإسلاميون أنهم حصلوا عليها عن طريق الكشف «سواء بواسطة المجاهدات والرياضيات، أو بواسطة قراءة القرآن، إلا ونجد لها أصلاً مباشراً، أو غير مباشر في الموروث العرفاني السابق على الإسلام»⁽¹⁾.

أما جولدزيهير فيتهم المتصوفة بإفحام آراء فيليون^(*) في القرآن والحديث: «... عمد الصوفيون، وهم بسبيل الاهتمام بالدين والتمسك به، أو على الأقل التظاهر بذلك، إلى إفحام آرائهم في القرآن والحديث بطريق التأويل، وعززوا نظرياتهم مستشهدين بأيات وأحاديث مستمدة من الكتاب والسنة، وهكذا ورثوا الإسلام تركة فيليون»⁽²⁾.

قد يبدو في هذين النصين مبالغة. ومع ذلك فإن آراء المتصوفة، مهما كان مصدرها، عرفانياً، أو يهودياً، أو من عند أنفسهم، يصعب التسليم بأنها كلها

(1) انظر الجابری - بنية العقل العربي، ص 372.

(*) فيلسوف ولاهوتي يهودي ولد في الإسكندرية سنة 13 قبل الميلاد، وتوفي حوالي سنة 54 ميلادية.

(2) جولدزيهير، الشريعة والعقيدة، ص 140.

مستنبطة من النص، بأي وسيلة كانت، كشفاً، أو إلهاماً ...

ومن ثمة فلا مفر من الإعتراف بأن المتصوفة مارسوا - إلى حد ما - عملية تطوير للنص لكي يضمونه آراء عدوها جوهره أو روحه. فالنص - عند المتصوفة - ذو بعدين، ظاهر غير مقصود على الحقيقة، وإنما هو مجاز يعبر عليه إلى باطن النص حيث تكمن «المعرفة».

ولما كان كل صوفي «يعبر» من «زاويته» الخاصة كان لا بد من تطوير «المجاز» (= ظاهر النص) في كل مرة ليلاائم «طريقة» هذا المتصوف أو ذاك! ولأن المتصوف يحدد لنفسه موقعاً سلبياً باعتباره منفعلاً «بالمعرفة» التي يكشفها الله له، ردت عملية التأويل (= التطوير) إلى الله الذي يلهم كل متصوف على حسب قربه منه، فيفصح (= المتصوف) «بما خص به».

كان «التأويل» إفصاحاً خجولاً، يحتمي بالنص ليقول الحقيقة، لا باعتبارها حقيقة المتصوف، وإنما بوصفها حقيقة النص التي كشفها الله للمتصوف. التأويل إذن تعبير عن الحقيقة من درجة ثانية، فهو يعتمد ظاهر النص مجازاً إلى باطنه. ومن ثمة فعلاً للاقتناع بالحقيقة ليست علاقة مباشرة، وإنما تتم عبر ظاهر النص الذي ما يزال حجاباً، وإن بلغ بالتأويل أقصى شفافيته.

إن «التأويل» يحد من إفصاح القول الصوفي ما دام يعترف بتعدد المعنى. صحيح أنه لا يعول إلا على المعنى الأول. لكنه في نفس الوقت يعترف بوجود مجاز، ويخضع لضرورة العبور، فهل يستطيع المتصوف أن يتقييد دائماً بكل هذه التدابير ليشير إلى ما يجد؟

من الجائز أن الكثير من المتصوفة اكتفوا بلطائف الإشارات للتعبير عن حقائقهم، لكن آخرين شطح بهم القول تحت تأثير ما يجدون، وبذلك اجتازوا (= مجاز) تطوير النص إلى اختراقه.

جـ

الشطح: اختراق النص

كان التأويل محاولة لإقامة صلة معنوية بين النص والحقيقة الصوفية عبر قنطرة اللغة. وقد اشتكتى المتصوفة من عجز اللغة عن الإفصاح عن حقيقة النص، ومن تقصير العامة دون فهم معانيهم. ولم يستطع بعضهم صبراً على حدود التأويل فشطح بهم القول خارج سواديه بعبارة «...مستغربة في وصف وجده فاض بقوته وهاج بقوة غليانه وغلبته، وبيان ذلك أن الشطح في لغة العرب هو الحركة، يقال شطح يشطح إذا تحرك». ^(١)

الشطح إذن هو انفلات القول من الرقابة الوعائية فتجري العبارات على لسان المتصوف كما يجري الماء.. «...ألا ترى أن الماء الكثير إذا جرى في نهر ضيق فيفيض من حافتيه يقال شطح الماء في النهر، فكذلك المرید الواحد إذا قوى وجده، ولم يطق حمل ما يرد على قلبه من سطوة أنوار حقائقه سطع ذلك على لسانه فيترجم عنها بعبارة مستغربة مشكلة على فهو ساميها، إلا من كان من أهلها، ويكون متبحراً في علمها، فسمى ذلك على لسان أهل الاصطلاح شطحاً ..» ^(١).

بهذا التشبيه يحاول السراج الطوسي أن يفسر الشطح باعتباره ما لم يستطع قلب المرید تحمله من أنوار الحقائق، فتخرج على لسانه في عبارات لا يفهمها إلا من كان من أهلها عارفاً بأسرارها! فكان الطوسي يعتذر عن صاحب الشطح

(١) انظر: السراج الطوسي، اللمع، ص 375 - 376.

الذي يتكلم عن غلبة حال؛ ويقلل في نفس الوقت من مكانته في درجات الصوفية باعتباره مريداً.

أما الغزالى فيقسم الشطح إلى صفين أحدهما: «...الداعوى الطويلة العريضة في العشق مع الله تعالى، والوصال المعني عن الأعمال الظاهرة، حتى ينتهي قوم إلى دعوى الإتحاد وارتفاع الحجاب والمشاهدة بالرؤى، والمشافهة بالخطاب فيقولون: قيل لنا كذا، وقلنا كذا...». هذا الصنف من الشطح يضيفه الغزالى إلى الحلاج (ت: 309هـ)، ويروي أنه «حکی» - (كذا!) - عن أبي يزيد البسطامي (ت: 261هـ). أما الصنف الثاني من الشطح فهو «كلمات غير مفهومة لها ظواهر رائفة، وفيها عبارات هائلة وليس وراءها طائل». ولا يكتفي الغزالى - في هذا النوع من الشطح - بالحط من مرتبة المتتصوف - كما فعل السراج الطوسي - وإنما يتهمه في عقله وقدرته على انتقاء عباراته. فهذه الكلمات «إما أن تكون غير مفهومة عند قائلها، بل يصدرها عن خبط في عقله وتشوش في خياله، لقلة إحاطته بمعنى كلام قرع سمعه وهذا هو الأكثر. وإما أن تكون مفهومة له، ولكنه لا يقدر على تفهمها وإيرادها بعبارة تدل على ضميره، لقلة ممارسته للعلم وعدم تعلمه طريق التعبير عن المعاني بالألفاظ الرشيقه ..»⁽¹⁾.

إذن، لا يقيم الغزالى كبير وزن لمضمون الشطح ذاته، بخلاف السراج الطوسي الذي يكتفي بانتقاد خجول لطريقة تعبير الصوفي في حال غلبة الوجود. بمعنى أن الغزالى لا يرى طائلاً وراء عبارات الشطح، فليس لها «حقيقة» يبحث عنها خلف مجازها... بينما نجد أن الجرجانى يذهب إلى رأى مخالف للغزالى حين يعرف الشطح بأنه «دعوى بحق يفصح بها العارف من غير إذن إلهي ..»⁽²⁾. للشطح إذن حقيقة - عند الجرجانى - ولكن التعبير عن هذه الحقيقة جاء «من غير إذن إلهي !! والعبارة الأخيرة فيها من الغموض أكثر مما فيها من الإيضاح لحقيقة

(1) انظر: الغزالى - إحياء علوم الدين، ج 1، ص 32.

(2) انظر: الجرجانى، التعريفات، ص 132.

الشطح. فهل تعني أنه يحدث في الكون «مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ»؟ [الشورى: 21] أم تعني أن صاحب الشطح كـ «أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ . . .»؟ [الأعراف: 176]. لاشك أن المعنى الأول بعيد عن القصد، ولكن المعنى الثاني مشكل هو الآخر، إذ كيف يعد صاحب الشطح ولیاً وقد «أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ»!! [الأعراف: 176]. بمعنى أنه أفسح عما أراد الله منه أن يكتمه. ومن ثمة كان الأولى أن يؤخذ على يده باعتباره مرتكب معصية وإثم عظيم، بدل تمجيله بصفته أحد أولياء الله وأحبائه!

ومهما يكن من أمر الشطح فإن أبا يزيد البسطامي يعد أول من أسهب فيه وأغرب حتى لا يكاد يعرف في تاريخ التصوف إلا به⁽¹⁾. ولأبي يزيد مكانة مرموقة عند المتصوفة الذين يهم كاتب هذه السطور أمرهم، ويطلق عليهم «المعتدلون» أحياناً، و«السنيون»^(*) أخرى. ولعل من المفيد إيراد بعض شطحات البسطامي، وتأويلات بعض المتصوفة لها. يقول البسطامي: «طاعتكم لي يارب أعظم من طاعتي لك». «لأن تراني خير لك من أن ترى ربك ألف مرة» - «تا الله إن لوائي أعظم من لواء محمد: لوائي من نور تحته الجان والإنس كلهم من النبيين» - «أشرف الحق على أسرار العالم فشاهدها حالية منه غير سري، فإنه رأى منه ملاء فخاطبني معظماً لي بأن قال: كل العالم عبيدي غيرك» - «ما النار؟! لا تستند إليها غداً وأقول: اجلعني لأهلها فداء، أو لأبلغعنها!» - «ما الجنة؟! لعنة صبيان»⁽²⁾.

لقد تجاوز الشطح دائرة التأويل. فلا يمكن القول إن هذه العبارات مستنبطة

(1) انظر: بدوي - شطحات الصوفية، الكويت، وكالة المطبوعات، ط 3، 1978، ج 1، ص 26.

(*) يطلق التصوف السنوي - في مقابل التصوف الفلسفى - على أولئك المتصوفة الذين لم يجاهروا بالخروج على الشرع، وإنما اجتهدوا في جعل أقوالهم تسجم معه، وعلى رأسهم الجنيد بن محمد، ومعروف الكرخي، والسرى السقطى... أما التصوف الفلسفى فينسب عادة إلى السهروردي الحلبي، وابن عربي، وابن سبعين وغيرهم من متأخرى المتصوفة الذين اشتغلوا بالفلسفة...

(2) انظر: بدوي - شطحات الصوفية، ص 30 - 31.

من آي ولا من خبر. ومن ثمة طرحت مشكلة كبرى للمتصوفة المعتدلين، فتذبذب موقفهم منها بين إنكار صدورها عن البسطامي والطعن في رايتها، وبين محاولة تأويلها. هنا يصبح النص الصوفي ذاته عرضة للتأويل، بمعنى أن التأويل لم يعد تطويعاً للنص (أعني القرآن والسنة) ليافق الحقيقة، التي تقدم على أنها استنباط من لطائف إشارات النص. فهذا السراج الطوسي يورد لنا تأويل النوري (ت: 295هـ) لشطحاته: «... سمع أذان المؤذن فقال: طعنة وسم الموت، وسمع نباح الكلب فقال: لبيك وسعديك. فقيل له في ذلك. فقال: أما المؤذن فأنا أغار عليه أن يذكر الله وهو غافل، ويأخذ عليه الأجرة، ولو لا الأجرة، القليل من حطام الدنيا، التي يأخذها لما ذكر الله، فلذلك قلت له: طعنة وسم الموت! وقد قال الله جل ذكره: ﴿وَلَمْ يَأْتِ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسْتَعِنُ بِهِمْ وَلَكِنَّ لَا يَنْفَهُونَ تَسْيِحُهُمْ﴾ [الإسراء: 44] فالكلب وكل شيء يذكرون الله بلا رباء ولا سمعة، ولا طلب للعرض، فلذلك قلت ما قلت»⁽¹⁾.

إن النوري يؤول نصه المشكّل ليوافق تأويله للأية. فالشطحات إذن تحتاج إلى تأويل كي تبدوا موافقة لتأويل النص، وبذلك فإن علاقتها بالنص علاقة من درجة ثانية. فلكي يطلع المرء على حقيقة الشطحات عليه أن «يعرف» تأويل النص، ثم يكون قادراً على تأويلها! هذه الصعوبات ستجعل الذين يتصدرون لتأويل شطحات البسطامي يميلون إلى إنكار صدورها عنه، ثم تسليمها لصاحبتها دون تحديد معانيها. قال الجنيد البغدادي رحمه الله: «الحكایات عن أبي يزيد مختلفة، والناقلون عنه فيما سمعوه مفترقون، وذلك - والله أعلم - لا خلاف الأوقات الجارية عليه، ولا خلاف المواطن المتداولة بما خص منها. فكل يحكى عنه ما ضبط من قوله ويؤدي ما سمع من تفصيل مواطنه. وقال الجنيد رحمه الله: وكان من كلام أبي يزيد رحمه الله - لقوته وغوره وانتهاء معانيه - مفترض من بحر قد انفرد به، وجعل ذلك البحر له وحده..»⁽²⁾.

(1) انظر: السراج الطوسي - اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود، ص 492.

(2) انظر: السراج الطوسي - اللمع، ص 380.

وهناك صوفي آخر لا ينكر نسبة هذه الأقوال إلى البسطامي، ولكنه يبحث له عن عذر أحياناً، ويرفع من مقامه أخرى: «وسئل أبو علي الجوزجاني رضي الله عنه عن الألفاظ التي تحكى عن أبي يزيد فقال رحمه الله: أبو يزيد يسلم له حاله، ولعله بها تكلم على حد غلبة، أو حال سكر. ومن أراد أن يرتفق إلى مقام أبي يزيد فليجاهد كما جاهد أبو يزيد، فهناك يفهم كلام أبي يزيد..»⁽¹⁾ ..

يلاحظ أن الجوزجاني لا يستنكر شطحات البسطامي، ولا ينكر نسبتها إليه، وإنما يسلم بأن البسطامي وحده، أو من ارتفق إلى مقامه، يعرف حقيقتها. أما الغزالى فيذكر نسبتها إلى البسطامي (وفي ذلك استنكار لمضمونها) ويردّها إلى سوء فهم، أو سمع، الرواة: «... وأما أبو يزيد البسطامي رحمه الله فلا يصح عنه ما يحكى، وإن سمع بذلك فلعله كان يحكى عن الله عز وجل في كلام يردد في نفسه، كما لو سمع وهو يقول: إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني، ما كان ينبغي أن يفهم منه ذلك إلا على سبيل الحكاية»⁽²⁾.

هذا الاضطراب حول شطحات أبي يزيد سينتقل إلى الدارسين المحدثين، فالدكتور التفتازاني يذهب إلى أنه «ربما دست عليه بعض هذه الأقوال»⁽³⁾. أما الدكتور بدوي فيلاحظ أن الجنيد والسراج الطوسي والجيلانى يؤولون هذه الشطحات «تأويلات كثيراً ما تخرج عن مقصود البسطامي الحقيقى». ويعلل ذلك بأنه «رغبة منهم في تبرئة الرجل مما تحمله معانٍها - على الأقل في ظاهرها - مما يمكن أن يؤخذ على أنه من الكفر...». ويستنتاج د. بدوي من ذلك أنه «ليس على الباحث أن يأخذ بهذه التأويلات على أنها تفسير حقيقي للمقصود من هذه الشطحات، وإلا أخطأ فهم المقصود من هذه الظاهرة (الشطح)، إنما يجب أن

(1) انظر: الشعراوى، عبد الوهاب - الطبقات الكبرى، القاهرة، دار الفكر العربى، (د.ت)، ج 1، ص 66.

(2) انظر: الغزالى - إحياء علوم الدين، ج 1، ص 32.

(3) انظر: التفتازاني - مدخل إلى التصوف الإسلامى، ص 118.

تفهم بحسب مدلولها الواضح الذي يشف عنه اللفظ»⁽¹⁾.

لم يكن البسطامي إذن الوحيد من بين الصوفية الذي حفظت شطحاته وثار حولها الجدل، بل هناك آخرون سطح بهم القول، لعل أشهرهم الشبلي حيث رويت عنه شطحات عديدة منها قوله: «أنا أقول، وأنا أسمع، فهل في الدارين غيري!» - «أنا النقطة التي تحت البناء» - «قال مولانا الشيخ أبو بكر الشبلي، قدس سره، لو دبت نملة سوداء على صخرة صماء في ليلة ظلماء ولم أشعر بها، لقلت إنه ممكور بي»⁽²⁾.

سيجد المعتدلون من المتصوفة في البحث عن تأويل لهذه الشطحات وغيرها. بل إن الجنيد يبدي موافقته المترسمة على شطحات الشبلي، ربما أكثر من موافقته لما صدر عن البسطامي الذي اتهمه الجنيد بأنه غير متمكن من حاله. يقول الجنيد مخاطباً الشبلي: «يا أبا بكر إذا وجدت من يوافقك على كلمة مما تقول فتمسك به»⁽³⁾.

لعل الشبلي لم يجد من يوافقه على ما يقول، فائز عدم التمسك بشطحاته بعدما لحق صاحبه الحلاج (ت: 309هـ) من أذى، لذلك يميز عبد الرحمن بدوي، «في حياة الشبلي وآرائه بين عهدين: الأول إلى ما قبل مصرع الحلاج، والثاني ما بعد مصرعه أو حواليه، في الأول كان جريئاً، يطلق الكلمات الغريبة في غير تحرج، وفي الثاني داري وداور، وأعلن ما يشبه التوبة. وإلى الأول تنسب الأقوال الشطحية التي وردت علينا عنه، وإلى الثاني تلك الأقوال التي تشع منها السننة، لكن في غير إخلاص حقيقي»⁽⁴⁾.

(1) انظر: بدوي، شطحات الصوفية، ج 1، ص 32 - 33.

(2) المرجع السابق، ج 1، ص 43 - 44.

(3) السلمي، أبو عبد الرحمن: طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شربية، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط 2، 1969، ص 160.

(4) بدوي، عبد الرحمن: شطحات الصوفية، ج 1، ص 41.

كان مصريع الحالج^(*) إذن، بداية لأفول الشطح. فقد دارى الشبلي، بل تصنع الجنون ليفلت من مصير الحالج. يعترف الشبلي صراحة بتصنعي الجنون حين يقول: «أنا والحالج في شيء واحد، فخلصني جنوني وأهلكه عقله»⁽¹⁾.

يذهب ما سنبين إلى أنه «بعد الشبلي تندر أحوال الشطح في التصوف الإسلامي، وينحدر مستواها، فالشطحات المنسوبة إلى الجيلاني والرفاعي وابن عربي، لا تكاد تبين إذا قورنت ب什طحات أسلافهم الكبار»⁽²⁾.

تلك نماذج من شطحات أفراد قبلهم التصوف المعتمد ضمن إطاره، فحاول أن يؤوّل أقوالهم بشكل يلائم فهمهم للنص. لكن عملية التأويل هذه لم تكن سهلة دائماً، ولا مقنعة إطلاقاً، مما ألجأ المتتصوفة إلى دروب أخرى من التفسير أو التبرير (للقارئ أن يختار)، تهم بشخصية صاحب الشطح وحالاته النفسية. فكانت نظرية «الفناء» هي التعليل النفسي لأقوال الشطح. ومن اللافت للنظر أن أبو يزيد البسطامي هو «أول من استعمل كلمة الفناء بمعناها الصوفي الدقيق. أي بمعنى محو النفس الإنسانية وآثارها وصفاتها، حتى ليتمكن أن يعد هذا الرجل، بحق، أول واضح لهذا المذهب»⁽³⁾. وأبو يزيد هذا هو الذي حاول المعتدلون المستحبيل في سبيل تأويل شطحاته «تأويلاً حسناً». وسيحاولون نفس الشيء مع نظريته في الفناء... يقول صاحب مدارج السالكين: «الفناء مصدر فني فناء إذا اضمحل وتلاشى وعدم. وقد يطلق على ما تلاشت قواه وأوصافه، معبقاء عينه... ولكن القوم اصطلحوا على وضع هذه اللفظة لتجريد شهود الحقيقة الكونية، والغيبة عن

(*) أحجمنا عن عد الحالج في أصحاب الشطح لأن المتتصوفة المعتدلين ظاهروا على إخراجهم من حلقاتهم زاعمين أن الأقوال المنسوبة إليه كانت تصدر عنه، وهو في حال صحو.

(1) شرف: دراسات في التصوف الإسلامي، ص 265.

(2) ماسنيون: بحث في أصول المصطلح الفني للتصوف المسلمين، ص 99. ذكره بدوى: شطحات الصوفية، ج ١، ص 26.

(3) نيكولسون: في التصوف الإسلامي، ص 23.

شهود الكائنات»⁽¹⁾. يقسم الفنان، حسب هذا الفهم، إلى نوعين، محمود ومذموم^(*). فالأول هو «الفنان عن شهود السوى». وهو الفنان الذي يشير إليه أكثر الصوفية المتأخرین، ويعدونه غاية، وليس مرادهم فناء ما سوى الله في الخارج (= النوع المذموم)، بل فناؤهم عن شهودهم وحسهم، فحقيقة: غيبة أحدهم عن سوى شهوده. بل غيبته أيضاً عن شهوده نفسه. لأنه يغيب بمعبوده عن عبادته، وبمذكوره عن ذكره، وبموجده عن وجوده، وبمحبوبه عن حبه، وبمشهوده عن شهوده، وقد يسمى مثل هذا سكراً، واصطلاماً، ومحواً، وجمعـاً»⁽²⁾.

حين يقول صاحب الشطح ما يقول فإنه لا يكون هناك. فالقول (= شطح) ليس له على الحقيقة، وإنما يسند إليه مجازاً. هذه الحال حال غيبة عن العالم الخارجي بجميع مكوناته، بما فيها ذات العرف. ومن ثمة، فإن ما يقوله العارف، في هذه الحال، يشطح عن كل قول ينتمي إلى هذا العالم الخارجي أو يتجه إليه. لذلك وجد المتصوفة، رغم حرصهم، صعوبة باللغة، في تأويله بحيث يلائم تأويلهم للنص. فاعترفوا ضمنياً بأن الشطح حال شبيهة باللومضة، يحسن التغافل عنها! ... من هنا كان الشطح اختراقاً للنص؛ بمعنى أن الأقوال التي تصدر عن العارف، في حال الفنان، ليست تأويلاً للنص، وإنما هي محاولة للتعبير عن «شهود الحقيقة الكونية». وحين تعرض على النص (أطلقها العارف وهو في غيبة عنه) يصعب إقامة مجاز بينها وبينه.

ولما كان الشطح عبارات متناشرة، يطلقها العارف على سبيل الغلبة، ثم ما يلبث يعود إلى حال الصحو، والتمسك بالنص، كان لا بد من اعتبار الشطح اختراقاً للنص، إنه ليس تأويلاً لظاهر النص، ولا هو خروج واع على النص، وإنما هو تجاوز مؤقت للنص. هذا الاختراق المؤقت ما يلبث ينقلب إلى إلغاء تام عند أصحاب المحلول والإتحاد ...

(1) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، ج 1، ص 173.

(*) قارن تقسيم الغزالى الشطح إلى قسمين!

(2) المصدر السابق، ج 1، ص 174.

الحلول والاتحاد: إلغاء النص

غالباً ما تنقلب الحالات المؤقتة إلى أوضاع مستديمة. ذلك أن المؤقت بطبيعة إلى زوال، إذ هو مرحلة انتقالية، مجاز بين حالتين، أو موقعين، لم يترك أولهما بشكل نهائي - ولكننه سيؤول حتماً إلى الترك - ولم تتحدد معالم الثاني بشكل دقيق، ولكنها ستتوضح أكثر. كان الشطح حالاً فلقة بين تأويل النص الذي لم يعد يسع القول الصوفي، وبين الحلول والاتحاد اللذين لم يتجرأ الوعي الصوفي بعد على الإفصاح عندهما فتوارى خلف الفناء.

لكن الوعي الصوفي ما لبث أن خرج من حال القلق هذه (= الشطح) التي كانت تفرض عليه إقامة نوع من الصلة بين الحقيقة والنص، إلى اختيار صريح يلغى النص ليتم الإفصاح عن الحقيقة باعتبارها البديل الأسمى: «اعلم أن المرء قائم على بساط الشريعة ما لم يصل إلى موافق التوحيد. فإذا وصل إليها سقطت من عينه الشريعة واشتغل باللوائح الطالعة من معدن الصدق. فإذا ترادرفت عليه اللوائح، وتتابعت عليه الطوازع، صار التوحيد عنده زندقة، والشريعة عنده هوساً، فبقي بلا عين ولا أثر. إن استعمل الشريعة استعملها رسمياً»⁽¹⁾.

لقد تم الإفصاح عن أن الشريعة مقام على الصوفي أن يتجاوزه في رقيه إلى الحقيقة، بل لعل الحقيقة لا تدرك إلا بهذا التجاوز. ذلك أن ظاهر النص

(1) انظر: أخبار الحاج - نشر: لويس ماسينيون وبول كراوس، مطبعة القلم باريس، مكتبة لاروز باريس، 1936، ص 73.

(= الشرع) - في اعتقاد المتصوفة - حجاب لم يفلح الشطح إلا في اختراقه، والخطوة التالية - سيقدم عليها بعض المتصوفة بشكل واضح - هي إلغاء هذا النص : «التصوف يستغنى في الواقع عن تعاليم القرآن ضمناً إن لم يكن ظاهراً، إذ أنه يعرض مفهوماً جديداً لله و موقفاً جديداً من القيم الدينية. ولو قدر للأفكار الصوفية أن تكون لها الغلبة، ل كانت وقفت من ممارسة شعائر الدين الإسلامي في أحسن الأحوال موقف المتسامح واللامكتثر ...»⁽¹⁾.

هذا الموقف يجب أن لا ينظر إليه على أنه خروج على الشرع، بل هو تجاوز له. بمعنى أن المتصوف يفهم الشريعة باعتبارها مجازاً يقف عنده العامي الذي لم يؤت حظاً من «المعرفة» وواجب الصوفي «العارف هو أن يجتاز هذه المرحلة الأولية (= الشرع) إلى مقام أعلى منها (= الحقيقة)، ومن ثمة فهو لا يخرج على الشريعة منكراً أو رافضاً لها، وإنما يعتقد أن خطابها الظاهر لم يعد يتجه إليه، وإنما هو معنوي بخطابها الخفي الذي يسميه حقيقة. من هنا كان دعاء الحلاج : «ستر الله عنك ظاهر الشريعة، وكشف لك حقيقة الكفر. فإن ظاهر الشريعة كفر خفي، وحقيقة الكفر معرفة جلية ..»⁽²⁾. سنتهي إذن مهمة النص حين يصل المتصوف إلى أحد مقامين : الحلول أو الاتحاد. ذلك أن النص خطاب، وكل خطاب يفترض مرسلأ (= الله)، ومتلقيا (= إنسان)، وانفصلاً بينهما. لكن في حالى الحلول والاتحاد يفتقد هذا الانفصال بحيث يصبح الله العارف، والعارف الله. وبذلك ينتفي الخطاب لأن الله حل هنا، أو لأن العارف صعد هناك ..

- الحلول:

يقسم صاحب التعريفات الحلول إلى نوعين : الحلول السرياني وهو «عبارة عن اتحاد الجسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر كحلول

(1) انظر: أوليري - الفكر العربي، ص 173.

(2) انظر: أخبار الحلاج، ص 63.

ماء الورد في الورد فيسمى الساري حالاً والمسرى محلأً. «أما الحلول الجواري فهو «عبارة عن كون أحد الجسمين ظرفاً للآخر كحلول الماء في الكوز»⁽¹⁾.

ذلك هو الحلول بإطلاق. أما عند الصوفية فإن السراج الطوسي يتناوله باقتضاب لا يخلو من إخراج. يبدو هذا الإخراج واضحاً في عنوان الباب الذي خصصه للحلول. يقول: «باب في ذكر غلط الحلولية وأقاويلهم على ما بلغني فلم أعرف منهم أحداً، ولم يصح عندي شيء غير البلاغ». فكأن السراج الطوسي يشك في وجود الحلوليين أصلاً، ويعد ما يحكي عنهم في باب البلاغات.

ويستمر السراج الطوسي في لغة التشكيك هذه حين يحكي ما بلغه عن الحلوليين: «بلغني أن جماعة من الحلولية زعموا أن الحق تعالى ذكره اصطفى أجساماً حل فيها بمعاني الربوبية، وأزال عنها معاني البشرية...». تلك هي مقالة الحلوليين، على ما بلغ السراج الطوسي. مقالة يصدر عليها حكماً فورياً: «فمن صح عنه شيء من هذه المقالات فهو ضال بإجماع الأمة، كافر يلزمته الكفر فيما أشار إليه»⁽²⁾.

يبعد أن الحسين بن منصور الحلاج كان حاضراً في ذهن السراج الطوسي وهو يحرر بابه في «ذكر غلط الحلولية وأقاويلهم». ويظهر ذلك جلياً من تردد السراج الطوسي، وميله إلى التشكيك، ثم إصداره الحكم الحاسم بكفر أصحاب هذه المقالات، «إن صحت عنهم!» وهذا الموقف يلخص شخصية الحلاج ومكانته في تاريخ التصوف الإسلامي. فقد ارتبطت به مقالة الحلول، وحكم عليه بالكافر بسببيها، ورغم ذلك ظل موقف المتصرف منه مضطرباً...

لقد بدأ الحلاج متصرفًا، من أولئك الذين سيوصفون لاحقاً بالاعتدال أو السننية. فقد قدم بغداد فخالط الصوفية، وقد صحب من مشيختهم الجنيد بن محمد (سيد طائفة الصوفية)، وأبا الحسين النوري، وعمرأ المكي... وتلتمذ لسهل بن

(1) انظر الجرجاني - التعريفات، ص 98.

(2) انظر: السراج الطوسي - اللمع، نشرة.

عبد الله التستري ستين»⁽¹⁾. ويذهب ماسينيون إلى أن الحلاج تعلم التصوف على يد سهل التستري ، ولكنـه تركه وارتـحل إلى البصرة «وذلك ليتلقـى خرقـة الصوفـية من يـد عمـرو المـكـي»⁽²⁾. لكنـ هذا الانسـجام مع أقطـاب التصوف لم يـدم طـويـلاً. فـما لـبـثـ الحـلاـجـ أـنـ خـرـجـ عـلـىـ خطـ المـعـتـدـلـينـ، فـنبـذـ الـخـرـقـةـ، وـمزـقـ الـمـرـقـعـةـ مـعـلـناـ بـذـلـكـ «الـتـخلـيـ عـنـ طـرـيقـ الإـسـتـسـرـارـ وـالـتـجـرـدـ بـالـنـفـسـ عـارـيـةـ أـمـامـ الـمـلـأـ مـسـتـهـدـفـاـ بـهـاـ إـلـىـ الـاتـهـامـ وـالـأـحـقـادـ»⁽³⁾.

هذه السيرة الجديدة التي اختارها الحلاج لنفسه ستؤدي به إلى الخصومة مع أبرز أقطاب التصوف في عصره. وما تثبت هذه الخصومة تقلب تحدياً خاصة بين الحلاج والجنيد، إلى الحد الذي يصف فيه الجنيد الحلاج بأنه: «رجل مطامع»، ويتبـأـ لهـ بالـقـتـلـ، فـيـرـدـ عـلـيـهـ الـحـلاـجـ بـنـبـوـةـ فـيـهـ الـكـثـيرـ مـنـ الـإـدـانـةـ لـمـوـقـعـ الـجـنـيدـ «وـسـتـمـضـيـ عـلـىـ قـتـلـيـ»⁽⁴⁾. يـلاحظـ أـنـ الـجـنـيدـ يـتـهمـ الـحـلاـجـ بـأـنـهـ «رـجـلـ مـطـامـعـ» شـمـ يـتـبـأـ لـهـ بـالـقـتـلـ. وـلـيـسـ فـيـ التـهـمـةـ مـاـ يـمـسـ عـقـيـدةـ الـحـلاـجـ، أـوـ يـطـعـنـ فـيـ سـلـامـةـ نـهـجـهـ الـصـوـفـيـ. وـحـيـنـ يـشـكـكـ الـحـلاـجـ فـيـ نـهـجـ الـجـنـيدـ الـصـوـفـيـ، يـلـوـذـ سـيـدـ الطـائـفـةـ بـالـصـمـتـ وـالـاحـتـجـابـ عـنـ النـاسـ! فـقـدـ هـتـفـ الـحـلاـجـ بـالـجـنـيدـ وـهـوـ يـخـطبـ فـيـ مـسـجـدـ بـغـدـادـ: «يـاـ أـبـاـ القـاسـمـ إـنـ اللهـ لـاـ يـرـضـىـ مـنـ الـعـالـمـ بـالـعـلـمـ حـتـىـ يـجـدـهـ فـيـ الـعـلـمـ، فـإـنـ كـنـتـ فـيـ الـعـلـمـ فـالـزـمـ مـكـانـكـ، وـإـلـاـ فـانـزـلـ. فـنـزـلـ الـجـنـيدـ وـلـمـ يـتـكـلـمـ عـلـىـ النـاسـ شـهـراـ»⁽⁵⁾. لـمـ يـكـنـ الـجـنـيدـ الـخـصـمـ الـوـحـيدـ لـلـحـلاـجـ، وـإـنـمـاـ خـاصـمـهـ أـيـضاـ عـمـرـوـ بـنـ عـثـمـانـ الـمـكـيـ، وـإـنـ اـخـتـلـفـ الـرـوـاـيـاتـ حـوـلـ أـسـبـابـ خـصـومـتـهـ لـهـ⁽⁶⁾.

من هذه الروايات ما يورده السراج الطوسي من أن الحلاج سرق من المكي

(1) انظر: البغدادي - تاريخ بغداد، ج 8، ص 112.

(2) انظر: بدوي - شخصيات قلقة في الإسلام، القاهرة، سينا للنشر، ط 3، 1995، ص 105.

(3) انظر: المرجع السابق، ص 108 - 109.

(4) انظر: شرف، محمد جلال - دراسات في التصوف الإسلامي، ص 311 - 312.

(5) انظر: المرجع السابق، ص 311.

(6) انظر: المرجع السابق، ص 312.

كتاب أسرار فتناً له بال المصرع الذي لقيه⁽¹⁾. وسيتبيني الشعراي نفس الرواية مضيفاً إليها فقرة ذات مغزى: « وإنما كان القول بتكفيه (=الحلاج) تسترأ على دعوة عمرو»⁽²⁾. هذا التعليل الطريف الذي يقدمه الشعراي يظهر أن تكفيه الحلّاج لم يأت نتيجة لعقيدته في الحلول، وإنما كان لأسباب أخرى.

والذي يلفت النظر أن تهمة الكفر هذه لم تصدر عن أقطاب التصوف رغم خصومتهم للحلّاج، وإنما أطلقتها السلطة السياسية التي اعتقلته. بل إن بعض معاصريه من الصوفية كانوا يقولون بمقالته مثل ابن عطاء، وأبي محمد الحريري وأبي بكر الشبلبي⁽³⁾.

لقد كان الحلّاج «رجل مطامع» بحق؛ طمع في الزعامة الروحية فصرح بما كتمه صوفية عصره، وطمع في الزعامة السياسية فتأمر مع الخارجين، واستعمال القواد والوزراء.

فكان عليه أن يحارب على جبهتين، سياسية، وروحية. مثل الأولى الوزير حامد الذي خشي على مركزه من التنازع بعض النافذين في البلاط حول الحلّاج. والثانية ممثلة في رجال التصوف الذين خاصم الحلّاج أشهرهم، فأظهر مقالة تختلف - في الظاهر - عن مقالتهم، مما سهل للوزير إلصاق تهمة الكفر به بحيث يتخلص من خصم سياسي ويظهر بمظهر المدافع عن الدين القوي. ولعل خير دليل على أن قتل الحلّاج كان بسبب طموحه السياسي هو أن أصحاب الشطح (البساطامي، الشبلبي) صرحا بأقوال وأحوال لا تقبل - في بعدها عن الشرع - عن تلك المنسوبة للحلّاج⁽⁴⁾. زد على ذلك أن طول فترة سجن الحلّاج (9 سنوات)، ووقائع محاكنته (امتنع القاضي الشافعي عن إدانته، وأدانه القاضي المالكي تحت

(1) انظر: السراج الطوسي - اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود، ص 499.

(2) انظر: الشعراي - الطبقات الكبرى، ج 1، ص 13.

(3) انظر البغدادي - تاريخ بغداد، ج 8، ص 127 - 128.

(4) انظر: شرف - دراسات في التصوف الإسلامي، ص 318.

ضغط الوزير حامد) تظهر حجم الصعوبات التي واجهتها السلطة السياسية في سبيل إثبات تهمة الكفر على الحلاج. فلم يكن الهدف قتل الحلاج. فقد كان يمكن اغتياله في السجن، أو تعذيبه حتى الموت كما فعل بابن عطاء. وكان يمكن للخليفة قتله بتهمة نقض البيعة بالتأمر مع القرامطة. لكن كل ذلك لم يكن ليقضي على دعوة الحلاج، ولا ليفل من عزيمة أنصاره. ولكن الأمر يختلف كثيراً حين يقتل الحلاج بتهمة الكفر، وبقرار من المحكمة الشرعية. فتغدو دعوته مروقاً من الدين، وأنصاره كفراً لا يخوضون صراعاً سياسياً ضد السلطة، وإنما يفسدون العقائد ويکيدون للإسلام.

وإذا كان متآخراً الصوفية من المعتدلين قد دأبوا على إخراج الحلاج من حلقة سلفهم الصالح، فإن «ذكره» ظل حياً في الطرق الصوفية «ينتقل من زاوية إلى زاوية في كل التلقينات الصوفية»⁽¹⁾. ويبعد أن الحلاج - إذا صدق الروايات، وحمل شعره ونشره على ظاهره - اعتقاد الحلول، وصرح به.

يقول الحلاج: «أنا الحق والحق للحق حق» لابن ذاته فما ثم فرق»⁽²⁾ ويقال إنه صرخ لصديقه الشبلي قائلاً: «أنا الحق»، أي «أنا الحق الخالق» أي «أنا هو الله»⁽³⁾.

ويرى له أيضاً:

يُخفي على وهم كل حبي	لكل شيء بكل شيء	وعظم شرك وفرط عي	فما اعتذاري إذن إلى !!!	بَا سَرْ بِدْقَ حَتَّى	وَظَاهِرًا بَاطِنًا تَجَلَّى	إِنْ اعْتَذَارِي إِلَيْكَ جَهَل	بَا جَمْلَةِ الْكُلِّ لَسْتُ غَيْرِي
----------------------	-----------------	------------------	-------------------------	------------------------	------------------------------	---------------------------------	--------------------------------------

(1) انظر: بدوي - شخصيات قلقة في الإسلام، ص 140.

(2) انظر: أخبار الحلاج، ص 108.

(3) انظر: بدوي - شخصيات قلقة في الإسلام، ص 113.

(4) أخبار الحلاج، ص 108.

لعل في هذه الأقوال دليلاً، لمن يريد أن يثبت على الحجاج القول بالحلول، ناهيك بالأدلة التي ساقها (أو صاغها) شهود محكمة الوزير حامد... لكن ما يهمنا من كل هذا هو إبراز أن القول بالحلول يعني عملياً، ونظرياً، إلغاء النص بتجاوزه، وأن الحجاج لم يكن وحده صاحب هذه المقالة، وإنما اشترك معه فيها جماعة من المتتصوفة الذين ظل تاريخ التصوف يعدهم معتدلين متمسكين بالشرع، في حين وصم الحجاج بالخروج عليه!

ولعل من الطريف أن بعض أبرز أولئك الذين نبذوا الحجاج، لقوله بالحلول المفضي إلى إلغاء النص، قد قالوا بالاتحاد المفضي إلى إلغاء النص!

- الاتحاد:

لا يبدو الاختلاف - في النهاية - كبيراً بين الحلول والإتحاد. بمعنى أن كلاً منهما يفترض إلغاء النص بتجاوزه.

فإذا كان العارف الحلوبي يعتقد أن الإله قد اختاره ليتجسد فيه، فإن العارف القائل بالإتحاد يعتقد أنه، وكل مظاهر العالم تجليات للإله. ومن ثمة فهو حين يصل إلى هذه الحال الإدراكية يغيب عن مفردات العالم (بما فيها ذاته والنص) فلا «يشهد» إلا الله. يقول الجرجاني: «الإتحاد هو شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي الكل موجود بالحق فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجوداً به معدوماً بنفسه، لا من حيث أن له وجوداً خاصاً اتحد به فإنه محال. وقيل الإتحاد هو القول من غير رؤية ولا فكر»^(١).

هذا الاحتياط الذي يتخذه صاحب التعريفات يعود بالإتحاد إلى وحدة وجود، تفسر هي ذاتها بأن مفردات العالم تستمد وجودها الحقيقي من الله، وليس لها وجود مستقل عنه. ومن ثمة، فإن الإتحاد ليس واقعة مادية، وإنما هو مجرد «شهود» من العارف لوجود الله المطلق. وإذا كان فعل «شهد» يستعمل في

(١) انظر: الجرجاني - التعريفات، ص ٥٦.

الأدبيات الصوفية لتأويل وحدة الوجود تأوياً حسناً، فإن صاحب «مدارج السالكين» يستعمله عند إدانته لأصحاب وحدة الوجود: «فأما الفناء عن وجود السوى» فهو فناء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود، وأنه ما ثم غير، وأن غاية العارفين والصالحين: الفناء في الوحدة المطلقة، ونفي التكثير، والتعدد عن الوجود بكل اعتبار. فلا يشهد غيراً أصلاً. بل يشهد وجود العبد عين وجود الرب، بل ليس عندهم في الحقيقة رب وعبد»⁽¹⁾.

ينسب القول بوحدة الوجود في التصوف الإسلامي إلى أبي يزيد البسطامي، فهو «الذى أدخل في التصوف الإسلامي فكرة وحدة الوجود»⁽²⁾. ويذهب أوليري إلى أن البسطامي «من اصل زرادشتي»، كان يقول إن الله «محيط لا قرار له، وأنه هو نفسه العرش وللروح المحفوظ والقلم والكلمة... وهو إبراهيم وموسى وعيسى وجبريل، إذ أنه لا بد لجميع الكائنات ذات الوجود الفعلى أن تتحد بالله، وتصبح والله واحداً»⁽³⁾.

قد لا يعجب القارئ من إضافة مثل هذه الأقوال إلى البسطامي، وهو المشهور بشطحاته. بل إن هذه الأقوال تطور طبيعي لشطحاته تلك، فهو وغيره من أصحاب الشطح لم يخترقوا النص إلا ليلغوه في النهاية.

لكن الغريب حقاً أن تضاف إلى سيد الطائفـة - وهو الذي حاول المستحيل في سبيل تأويل شطحـات البسطامي تأوياً حسناً - أقوال قد تفهم على أنها من قبيل وحدة الوجود ! يقول الجنيد: «لقد ناجى الله تعالى الجنيد ثلاثين سنة بلسان الجنيد والجنيد غير ظاهر، والخلق لا يعرفون عنه شيئاً»⁽⁴⁾. وينسب إليه أيضاً أنه قال: «ما دمت تقول الله، وتقول عبد، فهذا شرك لأن العارف والمعرفـ واحد

(1) انظر: ابن قيم الجوزية - مدارج السالكين، ج 1، ص 173.

(2) انظر: نيكولسون - في التصوف الإسلامي، ص 24.

(3) انظر: أوليري - الفكر العربي، ص 166.

(4) انظر: غني، قاسم - تاريخ التصوف في الإسلام، ص 75.

كما قالوا: ليس في الحقيقة إلا هو، ها هنا الله فأين العبد؟» و«حكي أنه كان يمشي ليلة في الطريق مع مرید له، فنبح كلب، فقال الجنيد لبيك! لبيك! فقال المرید: ما هذه الحال؟! فقال: إني شاهدت قوة الكلب ودمدنته دليلاً على قهر الله تعالى، وسمعت النداء من قدرة الحق تعالى، ولم أشاهد الكلب فيما بين ذلك، فلا جرم أن أجبت: لبيك!»⁽¹⁾.

تلك أقوال في الاتحاد ووحدة الوجود تضاف - وغيرها - إلى الجنيد. ولما كانت الصورة المألوفة للرجل في تاريخ التصوف الإسلامي، هي صورة الواقف عند حدود الشرع، المستمسك بالنص، نهض متأخراً المتتصوفة، وبعض الباحثين المعاصرین لتأویل هذه الأقاویل تأویلاً حسناً كما فعل الجنيد نفسه مع شطحات أبي يزيد. هذا التأویل يذهب إلى أن الجنيد لا يقول بوحدة الوجود، وإنما هو صاحب وحدة شهود. والاختلاف بين القولين يظهر في تعريف الجرجاني للإتحاد (ص: 67). فالعارف في حال الفناء لا يشهد إلا الله. وهذا ما قصده الجنيد حين انكر المرید تلبیته لنباح الكلب. فهو لم يفعل ذلك معتقداً اتحاد أعيان هذا الوجود، بصفتها ذواتاً مستقلة، بالذات الإلهية - تعالى الله عن ذلك علواً كبراً - وإنما كان الحضور الإلهي طاغياً عليه، بحيث لم يشهد سوى قدرة الله و فعله، وغاب عنه الكلب. وحدة الشهود إذن هي حال يغمر فيها الوجود الإلهي العارف فلا يشهد سوى الله، متزهاً له عما سواه... «إذا راعى جانب التنزيه، شاهد الله في كل شيء، واعتبره في الوقت نفسه فوق كل شيء: وهذه هي وحدة الشهود لا وحدة الوجود»⁽²⁾.

لا يحدد الباحثون المحدثون - غالباً - وحدة الشهود إلا باعتبارها مغايرة لوحدة الوجود التي يضيفونها إلى ابن عربي (ت: 638هـ): «...إن هناك اختلافاً كبيراً بين وحدة الشهود عند الجنيد وغيره من الصوفية، ووحدة الوجود عند ابن

(1) انظر: المرجع السابق، ص 77، وانظر أيضاً: أوليري، الفكر العربي، ص 165.

(2) انظر: عفيفي، أبو العلا - مقدمته لترجمة «في التصوف الإسلامي» (نيكولسون)، ص: ق.

عربي وغيره من الإشراقين. فوحدة الشهود حال، وليست علمًا ولا اعتقاداً ولا تخضع لوصف ولا تفسير... وهي الحال التي يسميها صوفية الإسلام بالفناء وعين التوحيد وحال الجمع..»⁽¹⁾.

تختلف وحدة الشهود عن وحدة الوجود بكون الأولى كشفاً يخضع له العارف، بينما الثانية علم له مبادئ ومقدمات ونتائج. بمعنى أن صاحب وحدة الشهود يقول عن غلبة فناء، بينما ينظر صاحب وحدة الوجود بوعي معرفي. هذا التنظير ينتج عنه عند ابن عربي «أن الحق هو الظاهر في كل صورة والمتجلّي في كل وجه. وهو «الوجود الواحد» والأشياء موجودة به، معدومة بذاتها. ولكن لا ينحصر وجود الحق ويتحدد بظهوره في المظاهر، بل له وجود متعال خاص به. وبهذا الوجود المتعالي للحق يفارق ابن عربي وحدة الوجود الملحدة»⁽²⁾.

أشياء هذا العالم إذن هي تجليات لله، يتوقف وجودها عليه، ولكن وجوده مستقل عنها. ربما وضع هذا القيد لتجنب استنتاج فناء الله بفناء العالم. فإذا كانت مظاهر الكون هي الله، فإن فناءها يستتبعه فناؤه. لكن القول بأن وجودها متوقف عليه بينما يتمتع هو بوجود متعال مستقل، يخرج من هذا الإشكال. ومهما يكن، فإن مؤرخي التصوف المعتمد قد استعادوا موقف أسلافهم من شطحات أبي يزيد والحسين بن منصور، فطبقوه على وحدة الوجود عند الجنيد وابن عربي، فلم يألوا جهداً في سبيل تأويلها عند الأول تأويلاً رأوه حسناً، بينما دانوها عند الثاني فعدوها من ضلالات الفلسفة. وربما أمكن تفسير هذا الموقف بأن الجنيد استعمل لغة رمزية فأمكن تأويل أقواله تأويلاً حسناً، بينما صرّح ابن عربي فسهلت إدانته. فقد دأب المتصوفة على «التضحيّة» بأفراد في سبيل استمرار المذهب... وهل تقوم المذاهب من غير تضحيات!

(1) انظر: شرف - دراسات في التصوف الإسلامي، ص 255 - 256.

(2) انظر: الحكم، سعاد - المعجم الصوفي، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط 1، 1981، ص 1149.

فكان في كل عصر شخص أو تيار يمثل الخروج على التصوف «الصحيح» بينما هناك آخرون يجسدون «التصوف» بامتياز... وليس تاريخ التصوف سوى تقرير لأولئك وتقرير لهؤلاء... ولنست الفروق، التي تبني عليها هذه الأحكام واضحة بذاتها، ولا ذات بال في نهاية التحليل.

ولعل أوضح دليل على ذلك هو الفرق المزعوم بين وحدة الشهود ووحدة الوجود. فهما ... تتطابقان في التبيّنة، فكلتا هما ترى أن الوجود الحقيقي واحد وهو الله، ولكن صاحب وحدة الشهود يقولها في غمرة الحال، على حين يدافع عنها ابن عربي في صحو العلماء وبرود النظريين⁽¹⁾.

إن الاختلاف بين النظريتين لا يتجاوز طريقة التعبير، فصاحب وحدة الشهود يدعى الفناء والمحو، وأنه واقع تحت تأثير إلهام ومكاشفة، بينما لا يلحداً صاحب وحدة الوجود إلى مثل هذه الحالات النفسية، وإنما ينظر بوعي تام معتقداً ما يقول. ولكنهما - رغم اختلاف الدعاوى - يقولان نفس الشيء. وإذا كان القدماء قد دانوا وحدة الوجود عند ابن عربي في سبيل تبرئة وحدة الشهود عند الجنيد، فإنه لم يعد من المحدثين من يدافع عنه محاولاً ضمه إلى صفات أصحاب وحدة الشهود الذين استقر قبولهم في الفكر العربي الإسلامي. «...ونقول رداً على من جعل وحدة ابن عربي الوجودية نظرية فلسفية تقرر باستدلال نظري، أن الواقع عكس ذلك، لأن النظر الفكري كما يقول شيخنا الأكبر يعطي: وجود المخلوقات، التي من شأنها إن لم تكثر الوجود، فعلى الأقل تحدده بشائبة كلاسيكية: حق، خلق. وإن الذي يعطي الوحدة الوجودية هو الشهود... ونستطيع أن نلخص موقفه قائلين إنه: شهود لوحدة الوجود»⁽²⁾.

تحاول د. سعاد الحكيم أن تؤكّل الشيخ الأكبر بحيث يبدو امتداداً لسيد

(1) انظر: المرجع السابق، ص 1145.

(2) انظر: المرجع السابق، ص 1146 - 1147.

الطايفة، واصلة بذلك ما قطعه مؤرخو التصوف. لكن الحكيم تؤول الشيخ الأكبر، وفي ذهنها نموذج يجب أن ينصرف فيه. بمعنى أنها تسلم بنصف ما قاله مؤرخو التصوف من أن وحدة الشهود «حال محمودة»، وأن وحدة الوجود «نظيرية مذمومة». ولكنها ترفض النصف الثاني القائل إن الشيخ الأكبر كان صاحب هذه النظرية المذمومة، فهو عندها: شاهد على وحدة الوجود !!!

يواافق الجابري الحكيم في وصلها بين الجنيد وابن عربي. لكنه يتبع تأويلاً مغايراً تماماً، فيلحق وحدة الشهود عند الجنيد بوحدة الوجود عند ابن عربي. إن النموذج عند الجابري هو وحدة الوجود كما صاغها ابن عربي بشكل واضح، بينما لم تكن وحدة الشهود سوى تلميع إليها. ومن ثمة فإن تأويل وحدة الشهود يجعلها تصرح بما كنت عنه، عندها يبرز ابن عربي بصفته إفصاحاً عن استعارات الجنيد. يقول الجابري: «...والحقيقة أن الاختلاف بين ابن عربي ومن سبقوه من المتتصوفة الإسلاميين ليس راجعاً إلى المذهب بل فقط إلى درجة التصريح بحقيقة المذهب وأصوله. إن القول «بوحدة الشهود» أو الفناء كـ«حال» يقتضي نظرية في «وحدة الوجود»... وكل الفرق بينهما [ابن عربي والجنيد] أن ابن عربي صرخ وفصل فكان كما يقول، من أصحاب «الأسرار»، بينما بقي الجنيد وأمثاله من « أصحاب الأحوال »⁽¹⁾.

إن ما يهم كاتب هذه السطور هنا، هو النتائج المترتبة على القول بالإتحاد - سواء تم التعبير عنه بوحدة الشهود أو وحدة الوجود - إذا ما عرضت على النص. ويبدو أنه لا مفر من الاستنتاج بأن الأمر يؤول إلى إلغاء النص، لأن النص رسالة، والرسالة تفترض انفصلاً بين مرسل ومرسل إليه، وهو ما ينتفي في حال الإتحاد ووحدة الشهود ووحدة الوجود. ولعل اللغوي يلاحظ أن الجذر المشترك بين الكلمات الثلاثة هو «أحد» وحين يختزل العالم في «الواحد»، يصبح الحديث عن نص يخاطب آخر ضرباً من الهذيان... .

(1) انظر: الجابري، محمد عابد - بنية العقل العربي، ص 358 - 359.

وي ينبغي التنبيه إلى أن كاتب هذه السطور لا يرمي إلى التشكيك في عقائد المتصوفة، ولا يهدف إلى محاكمة مواقفهم أو تقييم سلوكهم. فهو لا يتعامل مع أفراد، وإنما يتعامل مع نصوص تنتسب إلى الشريعة، وأخرى تشيد بناء الحقيقة فيحاول أن يتبعن مواضع الاتصال والانفصال بينهما، متخذناً من النص (= القرآن والسنّة) ميزاناً لهما.

ومن ثمة فإنه حين يتحدث عن اختراق النص، أو إلغائه، لا يقصد أبداً القول إن المتصوفة قد عمدوا بفعل واع إلى اختراق النص وإلغائه. إنما يقصد إلى أن بعض أقوال المتصوفة تؤول (وهم فرسان التأويل) إلى اختراق النص، وتنتهي بعض نظرياتهم إلى إلغائه.

وقد لا يقصد صاحب القول اختراق النص، وإنما يعتقد أنه يكشف حقيقته... وقد لا يرمي صاحب النظرية إلى التحلل من النص، وإنما يتوق إلى السمو إلى روحه... ما عده روح النص.

لقد تم التركيز في الفصل الأول والفصل الثاني على توضيح معالم الشريعة والحقيقة في ارتباط وثيق مع النص. بمعنى أن كاتب هذه السطور عد النص مركزاً للثقافة العربية الإسلامية تدور مكوناتها المختلفة في مداره. لكن مواقعها منه تختلف بعداً وقرباً. ولو جاز له استعمال استعارة توضيحية لقال إن النص - في الثقافة العربية الإسلامية - شبيه بالشمس، ومكونات هذه الثقافة (الشريعة، الحقيقة، الفلسفة، علوم اللغة، علم الفلك...) تمثل كواكب المجموعة الشمسية. ومن المعلوم أن موقع هذه الكواكب تختلف بعداً وقرباً من الشمس، ومن بعضها البعض. وإذا كان الالتقاء بين كواكب المجموعة الشمسية مستحيلاً إلا بحدوث كارثة كونية، فهل هناك إمكانية للالتقاء (بمعنى الجمع في وحدة) بين بعض مكونات الثقافة العربية الإسلامية، بين الشريعة والحقيقة مثلاً، أم أنها - على غرار كواكب المجموعة الشمسية: كل في فلك يسبحون؟».

الفصل
الثالث

محاولة الجمع بين الشريعة والحقيقة

- أ - دواعي الإشكال.
- ب - جهد القشيري.
- ج - اجتهاد الغزالى.
- د - نتائج الجهد والاجتهاد.

أ

دوعي الإشكال

كان الفصل الأول والفصل الثاني من هذا البحث محاولة لتحديد معالم كل من الشريعة والحقيقة في اتفاقاً تام بينهما. بمعنى أن كاتب هذه السطور قصد في الفصل الأول بيان البنية الداخلية للشريعة، وكيفية بنائها، ومواد ذلك البناء في علاقته مع النص.

وفي الفصل الثاني عمد إلى استكشاف الحقيقة الصوفية، مصدرها وصلتها بالنص المذكور.

فبدا له أن الشريعة تتمحور حول النص، وتلجم حسراً إلى العقل (شارك النص نفسه في تكوينه) في سبيل إنتاج فهم عقلاني له، ومن ثمة استثماره. فالمنهج إذن منهج عقلاني يستثمر به الإنسان النص في (الأولى) ليدخل منه (للآخرة). . . لذلك بدت الشريعة منظومة عقلانية متكاملة لها مسلماتها ومبادئها، ونتائجها المترتبة على تلك المسلمات والمبادئ، فكان لها طابعها الشمولي.

أما الحقيقة فقد بدت لكاتب هذه السطور تلوح في مضات سريعة يعلن عنها أفراد بطريق مختلفة وعبارات غامضة، وتقدم فهماً خاصاً للنص، ما يثبت أن ينقلب تجاوزاً صريحاً له. من هنا بدا الإشكال في محاولة الجمع بينها وبين الشريعة. زد على ذلك أن التاريخ العربي الإسلامي يزخر بوقائع الخصومة بين أصحاب الشريعة، وإن اختلفت مذاهبهم، وأهل الحقيقة وإن تعددت مشاربهم . . .

لقد «كان الخوارج أول الفرق الإسلامية التي أظهرت عداوتها للصوفية»⁽¹⁾. وسبب هذا العداء راجع إلى: «إطاعتهم للسلطان، حتى لو كان جائراً، وقولهم إن النية أفضل من العمل»⁽²⁾.

ونقم عليهم المعتزلة والظاهريه لأقوالهم في العشق «لأنه يقوم من الناحية النظرية على التشبيه، ويقوم من الناحية العملية على الملامسة والحلول»⁽³⁾. أما الشيعة الإثنى عشرية «فأنكروا كل نزوع إلى التصوف لأنه يستحدث بين المؤمنين ضرباً من الحياة الشاذة (صوف، خانقاه) تتمثل في طلب الرضا من غير توسل بالأئمة...»⁽⁴⁾. وينقل عن الإمام جعفر الصادق (ت: 148هـ) «أنه سُئل عن حال أبي هاشم (*) الكوفي الصوفي فقال: إنه كان فاسد العقيدة جداً، وهو الذي ابتدع مذهباً يقال له التصوف، وجعله مقر العقيدة الخبيثة»⁽⁵⁾.

ويذكر الدكتور بدوي أن الملا صدرا الشيرازي (ت: 1050هـ) يحمل حملة شعواء على الصوفية في كتابه (كسر أصنام الجاهلية)⁽⁶⁾. كما يذكر الدكتور آل ياسين أنه «ثار على الصوفية في عصره وذم التصوف»⁽⁷⁾.

أما أهل السنة وإن كانوا أبطئوا «في بيان موقفهم» - حسب ما يقول

(1) انظر: ماسنيون - دائرة المعارف الإسلامية، ج 5، مادة: تصوف.

(2) انظر: بدوي - تاريخ التصوف الإسلامي، ص 63.

(3) انظر: ماسنيون - دائرة المعارف الإسلامية، ج 5، مادة: تصوف.

(4) انظر: المرجع السابق.

(*) لم تذكر المصادر تاريخ وفاته تحديداً ولا تقريباً، وإنما ذكر البغدادي (تاريخ بغداد، ج 14، ص 397) أنه عاصر سفيان الثوري (ت: 198هـ).

(5) انظر: القمي، عباس بن رضا - سفينۃ بحار الأنوار، طبع حجري سنة 1355هـ، ج 2، ص 57، نقلأ عن: بدوي - تاريخ التصوف الإسلامي، ص 64.

(6) انظر: بدوي - تاريخ التصوف الإسلامي، ص 65.

(7) انظر: آل ياسين، جعفر - الفيلسوف الشيرازي، بيروت، باريس، منشورات عويدات، ط 1، 1978، ص 39.

ماسيون - فإنهم «أجمعوا على إنكار التصوف . . .»⁽¹⁾. وقد تعددت مآخذ أهل السنة على التصوف: «فابن حنبل يأخذ على التصوف أنه يغذى التفكير ويصرف أصحابه عن ظاهر العبادة ويحملهم على طلب الخلة مع الله فيستبيحون إغفال الفرائض. وأما خشيش وأبو زرعة، وهما من تلمذ لابن حنبل، فإنهما يجعلان المتصوفة طائفه من الزناقة (الروحانية)»⁽²⁾. وإذا كان أهل السنة قد أبطئوا في بيان موقفهم من التصوف، فإن ذلك لم يمنعهم من أن يكونوا «أشد الفرق هجوماً على التصوف والصوفية»⁽³⁾.

ويروي صاحب كتاب «صفة الصفو» عن أبي نعيم الأصبهاني أن الإمام الشافعي قال: «التصوف مبني على الكسل، ولو تصوف رجل أول النهار لم يأت الظهر إلا وهو أحمق»⁽⁴⁾.

لم يقتصر عداء أهل السنة للتتصوف على المشرق، وإنما تجاوزه إلى فقهاء المغرب. فاشتطف ابن حزم في الإنكار عليهم⁽⁵⁾، في حين اكتفى الشاطبي (ت: 790هـ) بذكر بعض المآخذ عليهم، مثل: «الإسناد إلى الرؤيا في استخراج الأحكام الشرعية. اجتماع الصوفية للذكر بصوت مرتفع ثم الغناء والرقص والمبالغة في التواجد، والأخذ في الرقص والدوران، والضرب على الصدور»⁽⁶⁾.

قد يجادل القارئ - أي قارئ - بأن المواقف التي أوردها كاتب هذه السطور تدخل في إطار الصراعات بين الفرق والمذاهب الإسلامية، فضلاً عن أن بعضها

(1) انظر: ماسيون - دائرة المعارف الإسلامية، ج 5، مادة: تصوف.

(2) انظر المرجع السابق.

(3) انظر: بدوي - تاريخ التصوف الإسلامي، ص 70.

(4) انظر: ابن الجوزي، أبو الفرج - صفة الصفو، تحقيق: محمود فاخوري، بيروت، دار المعارف، ط 3، 1985، ج 1، ص 25.

(5) انظر: ابن حزم - الأحكام في أصول الأحكام، ج 1، ص 18.

(6) انظر: بدوي - تاريخ التصوف الإسلامي، ص 81 - 82.

جاء لاحقاً لمحاولة الجمع التي هو بصدقها. قد تبدو الملاحظة قائمة. لكن إذا علمنا أن الفرق والمذاهب الإسلامية تعترف بالفارق بينها، ولم يسع أحدها للاندماج مع غيره، بدت محاولة الجمع بين الشريعة (كما بناها أهل السنة) والحقيقة إشكالاً يحتاج إلى توضيح ...

وإذا كان الطعن على التصوف، والعداء للمتصوفة، ظل قائماً بعد محاولة الجمع هذه، فإن ذلك يشير إلى أن المحاولة ظلت إشكالية قابلة لاستئناف القول فيها ... ولعل استئناف القول يقتضي تعريف المصطلح أولاً: «الإشكالية هي النظرية التي لم تتوفر إمكانية صياغتها، فهي توتر ونزوع نحو النظرية، أي نحو الاستقرار الفكري»⁽¹⁾. ولا يبدو أن محاولة الجمع بين الشريعة والحقيقة اكتسبت من الاستقرار الفكري ما يرفعها إلى مصاف النظرية، وإنما ظلت إشكالية يستأنف فيها القول في كل عصر. فأنصارها يشعرون، رغم ما بذل أصحابها (القشيري والغزالى) من جهد واجتهاد - أنها ما تزال في حاجة إلى مزيد من العناية لترميمها ودعمها بحجج جديدة... وخصومها (من المتصوفة والفقهاء) ما انفكوا يكشفون (أو تكشف لهم) ثغرات فيها عديدة، فيسارعون إلى تقويض بنائها العتيد، هذا البناء القائم «على الرغبة في التوفيق بين نظامين متعارضين، شيداً عبر محاولتين «الأولى من جانب الصوفية والثانية من جانب أهل السنة»⁽²⁾.

كيف إذن سيسهم كل فريق في تشييد هذا البناء؟

(1) انظر: الجابري - نحن والتراث، (قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفى)، بيروت، دار الطليعة، ط 2، 1982، ص 39.

(2) انظر: جولدزهير - الشريعة والعقيدة في الإسلام، ص 156.

ب

جهد القشيري قد (*) الحقيقة على الشريعة

ظهرت الحاجة إلى محاولة التوفيق بين الشريعة والحقيقة في وقت مبكر من تاريخ التصوف. فقد حفظ لنا التاريخ وقائع الخصومة بين أحمد بن حنبل (ت: 241هـ) والحارث بن أسد المحاسبي (ت: 243هـ)⁽¹⁾. فرغم ما كان يشتهر به المحاسبي من احترام لحدود الشرع، ورسوخ قدمه في العلم، فقد نفر ابن حنبل الناس منه، فاعتزل في بيته، فمات وحيداً ودفن تحت جنح الظلام... تظهر محاولة المحاسبي الجمع بين الشريعة والحقيقة في مؤلفاته حيث يقول في مقدمة «الوصايا»: «فتبنين لي فضلهم (=المتصوفة) واتضح لي نصحهم، وأيقنت أنهم العاملون بطريق الآخرة، والمتأسون بالمرسلين»⁽²⁾. وقد كان كتابه «الرعاية لحقوق الله» أحد المصادر الرئيسية للغزالى في محاولته «إحياء علوم الدين». وبذلك فإن القشيري «مبوق في هذا الطريق بالحارث المحاسبي»⁽³⁾. بالإضافة

(*) القد: القامة. والقد قدر الشيء وتقطيعه، والجمع أقد. وفي حديث جابر: أتي بالعباس يوم بدر أسيراً ولم يكن عليه ثوب فنظر له النبي ﷺ، فمیضاً فوجدوا قميص عبد الله بن أبي يقدد عليه، فكساه إيه، أي كان الثوب على قدره وطوله... وشيء حسن القد، أي حسن التقطيع... (لسان العرب، مادة قدد).

(1) السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، ج 2، ص 39.

(2) ذكره عبد الحليم محمود في تقديمكتاب الرعاية لحقوق الله، للمحاسبي، القاهرة، مطبعة السعادة، ط 3، 1970، ص 11.

(3) كرادوفو: الغزالى، ص 164.

إلى مؤرخي التصوف القدامي، أمثال أبي نصر السراج الطوسي، والكلاباذى، والهجويري. لكن ما يميز القشيري عن كل هؤلاء هو أنه كرس حياته الفكرية لهذه المهمة، فبذل جهده «لكي يثبت أن هناك لقاء بين الشريعة والحقيقة، وأنهما وجهان لشيء واحد... تلك هي الغاية القصوى التي يطمح إليها هذا الإمام الجليل، والتي من أجلها نذر عمره، وخصص جهده، ولم يضنّ عليها بشيء في استطاعته، ولم يفارقه الطموح إليها في مصنف من مصنفاته...»^(١). أجل، لقد نذر القشيري نفسه، بوعي تام، لإتمام ما بدأه سلفه من مؤرخي التصوف. فسار على نهجهم في كتابه المشهور «الرسالة» الذي «يشعر فيه كله الميل إلى إقرار الإنسجام بين الشريعة والتصوف، وإثبات أن الأقطاب الحقيقين للمذهب الصوفي يستنكرون مناورة الإسلام القائم. ومن ثم يجب على الصوفي الصادق أن يكون مسلماً حقاً، بالمعنى المصطلح عليه عند أهل السنة»^(٢).

ويذهب كارادوفو إلى أن التصوف يسعى، تحت قلم القشيري، إلى أن «يثبت سنته»^(٣). أما ألبير نصري نادر فيصف الرسالة القشيرية بأن «فيها جهداً ظاهراً للتوفيق بين الشريعة والحقيقة»^(٤).

تضاف إلى ذلك ميزة أخرى اتصف بها القشيري دون غيره من مؤرخي التصوف، هي كونه من أعلام الأشاعرة البارزين. فقد تعلم الأصول الأشعرية على يد الأستاذ أبي بكر بن فورك (ت: 406هـ)، ومن بعده الأستاذ أبي إسحاق الإسفرايني (ت: 418هـ) «ثم نظر بعد ذلك في كتب أبي بكر بن الطيب»^(*).

(١) القشيري: *لطائف الإشارات*، ج ١، ص ٣٧، من مقدمة المحقق.

(٢) جولدزيهر: *الشريعة والحقيقة في الإسلام*، ص ١٥٦ - ١٥٧.

(٣) انظر: كارادوفو - الغزالى، ص ١٦٤.

(٤) انظر: نادر، ألبير نصري - *التصوف الإسلامي*، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ط ١، ١9٦٠، ص ٤٩.

(*) القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلانى، توفي ٤٠٣هـ، انظر ترجمته في: ابن عساكر، *تبين كذب المفترى*، ص ٢٧٢، وابن خلkan، *وفيات الأعيان*، ج ٣.

هذه المكانة المرموقة التي كان يحتلها القشيري بين الأشاعرة جعلته يتعرض للسجن والتفوي فيما أصطلح على تسميته بمحنة الأشاعرة على يد وزير السلطان السلجوقي طغرل بك (ت: 455هـ)، أبي نصر منصور بن محمد الكندي (ت: 456هـ). فكتب القشيري يوم ذاك رسالة في الدفاع عن العقائد الأشعرية والانتصار لها، سماها : «رسالة شكایة أهل السنة بحكایة ما نالهم من المحنة»^(*).

إلى جانب تبحره في علم الكلام، كانت للقشيري مؤلفات في التفسير (كتاب التفسير الكبير)، وكذلك في الحديث (كتاب الأربعين في الحديث). وبذلك يظهر أنه لم يكن من أصحاب الحقائق فحسب (تلقاها على يد أستاده أبي علي الدقاد)، بل ضرب بسهم في علوم الرواية، وكان إماماً في علم الدرایة. فهو إذن - في ثقافته - يجسد محاولة الجمع بين الشريعة والحقيقة. كل هذا جعل كاتب هذه السطور يختاره نموذجاً لمحاولة المتضوفة الأشاعرة الجمع بين الشريعة والحقيقة.

هذه المحاولة يضطلع بها القشيري بشكل واضح حين يقرر أن : «الشريعة أمر بالتزام العبودية والحقيقة مشاهدة الربوبية، فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة وغير مقبول وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة وغير محصول»⁽¹⁾.

هذا التلازم بين الشريعة والحقيقة سيجعل منه القشيري قضيته الأساسية، فيندد بسلوك وآراء معاصريه من الصوفية لما بدا له فيها من خروج على الشرع، ويجهد في إثبات أن سلفه من المتضوفة كانوا مستمسكين بالشرع، واقفين عند حدود النص. يقول القشيري : «ثم اعلموا، رحمكم الله، أن المحققين من هذه الطائفة انفرون أكثرهم، ولم يبق في زماننا هذا من هذه الطائفة إلا أثرهم... حصلت الفترة في هذه الطريقة... لا بل اندرست الطريقة بالحقيقة: مضى

(*) أوردها السبكي في ترجمته للقشيري، في كتابه، طبقات الشافعية الكبرى.

(1) انظر: القشيري، الرسالة، ج ١، ص 43.

الشيوخ الذين كان بهم اهتماء، وقل الشباب الذين كان لهم بسيرتهم وستهم اهتماء»⁽¹⁾.

ولا يكتفي القشيري بالتنبيه والإرشاد، وإنما يشن هجوماً لاذعاً على سلوك معاصريه من المتصوفة، حيث يقول: «... وارتحل عن القلوب حرمة الشريعة، فعدوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة، ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام، ودانوا بترك الاحترام، وطربوا الاحتشام، واستخفوا بأداء العبادات، واستهانوا بالصوم والصلة، وركضوا في ميدان الغفلات، ورکنوا إلى اتباع الشهوات، وقلة المبالاة بتعاطي المحظورات...»⁽²⁾.

ويزداد القشيري حنفأً لما يدعوه معاصره من الأحوال والمقامات، ورسوخ القدم في «المعرفة» وكثرة المكاشفة... «ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الأفعال، حتى أشاروا إلى أعلى الحقائق والأحوال، وادعوا أنهم تحرروا من رق الأغلال وتحققوا بحقائق الوصال، وأنهم قائمون بالحق، تجري عليهم أحکامه، وهم محولون إلى فيما يؤثرونها أو يذرونها عتب ولا لوم، وأنهم كوشفوا بأسرار الأحديّة، واحتطفوا عنهم بالكلية. وزالت عنهم أحکام البشرية، وبقوا بعد فنائهم عنهم بأنوار الصمدية - والقاتل عنهم غيرهم إذا نطقوا، والنائب عنهم سواهم فيما نصرفوا، بل صرفوا»⁽³⁾.

ولعل ما يغضب القشيري هو أن معاصريه يحاولون أن يطبقوا نظرياتهم وأراءهم - التي ورثوها عن السلف - في سلوكهم اليومي. فهذه الآراء التي ساقها القشيري هي آراء المتصوفة في كل العصور. غير أن ما يميز معاصريه - وهذا مصدر ثورته - هو أنهم تجاوزوا الشرع في سلوكهم نتيجة لتجاوزهم له في أقوالهم وأراءهم، فقدموها هذه الآراء باعتبارها السندي «الشرعى» لعملية التجاوز هذه، في

(1) انظر: المصدر السابق، ج 1، ص 27 - 28.

(2) انظر المصدر السابق، ج 1، ص 03.

(3) انظر المصدر السابق، ج 1، ص 29.

حين يرى القشيري أن السلف الصالح من المتصوفة أحجموا عن هذه الخطوة، بل حذروا من الإقدام عليها. يقول: «اعلموا رحمكم الله، أن شيوخ هذه الطائفة بنوا قواعد أمرهم على أصول صحيحة في التوحيد، صانوا بها عقائدهم عن البدع ودانوا بما وجدوا عليه السلف وأهل السنة»^(١).

الإيحاء واضح... فالقشيري لا ينكر الجانب النظري وإنما يحمل على سلوك معاصريه (سبقه إلى ذلك السراج الطوسي) الذين يدعون أنه نتيجة لأرائهم ومكاشفاتهم... بمعنى أن ظاهر الشريعة عندهم مجاز إلى باطنها: وما داموا قد تحققاً في هذا الباطن، وكشف لهم عن الحقيقة فلا يلزمهم التقيد برسوم الشريعة... لكن القشيري يصر على ضرورة أن يفصل معاصروه من المتصوفة بين مكاشفاتهم وأحوالهم، وبين سلوكهم الذي يجب أن يظل خاصعاً لمقتضى ظاهر الشريعة. وفي سبيل إيجاد سند نظري لما يقصد إليه (= جعل المتصوفة يحافظون على مظاهر الشرع في سلوكهم)، يؤكّد القشيري أن مكاشفات، ومقامات وأحوال السلف الصالح من الصوفية كانت وليدة تمسكهم الصارم بالشرع في سلوكهم اليومي، وليس الأمر كما يدعى معاصروه من أن السلوك تابع «للحقيقة».

وجهة النظر هذه تستشف من قول القشيري: «كل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة وغير مقبول، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة غير محضول...». الشريعة إذن تحتاج إلى سند (= الحقيقة)، والحقيقة تفتقر إلى قيد (= الشريعة). علاقة التكامل هذه تبدو غير متكافئة.

فجاجة الشريعة إلى الحقيقة أعظم من حاجة هذه إلى تلك. فالسند أساس بينما القيد ثانوي. ذلك أن الشريعة - حسب مقوله القشيري هذه - مردودة إذا لم تشهد لها الحقيقة، ومن ثمة فإن الشريعة لا تملك قيمة ذاتية، وإنما تستمد قيمتها من تأييد الحقيقة وشهادتها لها. من هنا كان افتقار الشريعة إلى الحقيقة افتقاراً جوهرياً. أما الشريعة فهي ليست سوى قيد على الحقيقة. بمعنى أن الحقيقة قد

(١) انظر: المصدر السابق، ج ١، ص 32.

تحتاج إلى الشريعة لثبتتها ضمن حدود معينة. والقيد أساساً أداة منفصلة عن موضوع فعلها، ومن ثمة فإن تأثيرها فيه تأثير عرضي. من هنا بدا عدم التكافؤ في العلاقة التي يقيمها القشيري بين الشريعة والحقيقة، تلك العلاقة التي تجعل من الحقيقة جوهراً للشريعة، ومن الشريعة قيداً يحمل بالحقيقة الصبر عليه!

وهكذا، سيجتهد القشيري في بيان أن سلف المتصوفة الصالح استكانتوا لهذا القيد الذي انفلت منه معاصروه. يقول القشيري: «هذا هو ذكر جماعة من شيوخ هذه الطائفة. وكان الغرض من ذكرهم في هذا الموضوع التنبيه على أنهم مجتمعون على تعظيم الشريعة... مقيمون على متابعة السنة، غير مخلين بشيء من آداب الديانة، متفقون على أنه من خلا من المعاملات والمجاهدات، ولم يبن أمره على أساس الورع والتقوى كان مفترياً على الله سبحانه وتعالى، فيما يدعيه، مفتوناً هلك في نفسه، وأهلك من اغتر به ممن ركن إلى أباطيله»⁽¹⁾.

تبعد محاولة بناء الحقيقة على الشريعة واضحة في هذا النص. فالقشيري يرتب الأحوال والمقامات على درجة التمسك بالشرع والتfanي في خدمة النص. وحين يجاهر الصوفي بمخالفة الشرع تصبح أحواله ومقاماته مجرد دعاوى باطلة. ويدعم القشيري هذا الرأي بقول ينسبه إلى الجنيد بإسناد طويل: «سمعت الجنيد يقول لرجل ذكر المعرفة وقال: أهل المعرفة بالله يصلون إلى ترك الحركات من باب البر والتقرب إلى الله عز وجل. فقال الجنيد: إن هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال، وهو عندي عظيمة، والذي يسرق ويزني أحسن حالاً من الذي يقول هذا... ولو بقيت ألف عام لم أنقص من أعمال البر ذرة إلا أن يحال بي بينها»⁽²⁾.

يلاحظ أن نقد الجنيد - إذا أخضع للتحليل - لا يتحمل ما يحمله القشيري. فهو ينكر القول بإسقاط الأعمال، ويعده بالسرقة والزناء، بل يربو عليهم... لكن

(1) ذكره: نيكلولسون - في التصوف الإسلامي، ص 227.

(2) انظر: القشيري - الرسالة، ج 1، ص 133.

السرقة والزنا ليسا في الشرع سوى معاصر لا تخرج صاحبها من ربة الدين... والجند يكتفي بقطع عهد على نفسه بأن لا يرتكب «معصية» إسقاط الأعمال! وسنجد نفس الانتقاد الخجول ينسبه القشيري للنوري: «من رأيته يدعني مع الله حالة تخرجه عن حد العلم الشرعي فلا تقربن منه»⁽¹⁾. أتركه وحاله...».

يذهب القشيري في سبيل قدّ الحقيقة على الشريعة إلى التصریح بأنه سیمارس الانقاء في «رسالته». فيقول: «باب في ذكر مشايخ هذه الطريقة وما يدل من [= التبعیضیة!] سیرهم وأقوالهم، على تعظیم الشريعة»⁽²⁾.

هكذا يصرح القشيري بأنه لن يورد السیر والأقوال التي تدل على عدم تعظیم المشايخ للشريعة. وقد التزم بهذا الوعد إلى حد بعيد. وما دام الأمر ينحصر في تقديم دلیل (الدلیل عرضة للتأویل والتزویر) على تعظیم المشايخ للشريعة، فإن القشيري سیجده دلیلاً ساطعاً في الكثير من سیرهم وأقوالهم على ما يريد التدليـل عليه. لذلك یسقط القشيري من سیرة ذي النون المصري ما یدل على تعاطیـه الكیمیاء وإیمامـه بالفلسفة اليونانیـة، ویسکـت عن شطـح البسطامـی، بل ینسبـ إلـیـ ما یدـلـ عـلـیـ تعـظـیـمـهـ لـلـشـرـعـ: «لو نـظرـتـمـ إـلـىـ رـجـلـ أـعـطـیـ مـنـ الـکـرـامـاتـ حتـیـ یـرـتـقـیـ فـیـ الـھـوـاءـ، فـلاـ تـغـرـرـوـ بـهـ، حتـیـ تـنـظـرـوـ کـیـفـ تـجـدـوـنـهـ عـنـ الـأـمـرـ وـالـنـھـیـ، وـحـفـظـ الـحدـودـ وـأـداءـ الشـرـیـعـةـ»⁽³⁾.

إذا كان القشيري قد أفلح في إيراد دلیل، من أقوال أولئک الذين اشتھروا في تاريخ التصوف بأن أقوالهم تخالف في ظاهرها ظاهر الشرع، على تعظیمـهـ لهـ، فإنـ الـأـمـرـ سـيـکـونـ أـسـهـلـ كـثـیرـاًـ معـ أولئکـ الذينـ بدـواـ -ـ فـیـ سـیرـهمـ وأـقـوـالـهـمـ -ـ وـاقـفـینـ عـنـ حـدـودـ الشـرـعـ، وـعـلـیـ رـأـیـ هـؤـلـاءـ الـجـنـدـ الـذـيـ يـجـعـلـ مـنـ الـقـشـیرـیـ مـعـینـاًـ لـاـ ینـضـبـ، يـمـدـهـ بـالـأـدـلـةـ عـلـیـ أـنـ الـمـشاـیـخـ أـقـامـوـاـ الـحـقـیـقـةـ عـلـیـ الشـرـیـعـةـ. «قالـ

(1) انظر: المـصـدرـ السـابـقـ، جـ 1ـ، صـ 141ـ.

(2) انظر: المـصـدرـ السـابـقـ، جـ 1ـ، صـ 67ـ.

(3) انظر: المـصـدرـ السـابـقـ، جـ 1ـ، صـ 103ـ.

الجنيد: من لم يحفظ القرآن، ولم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر، لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة⁽¹⁾. ويروي عنه بسند آخر: «مذهبنا هذا مقيد بأصول الكتاب والسنة». ومن طريق ثالث يخص السنة تخصيصاً: «علمنا هذا مشيد بحديث رسول الله ﷺ»⁽¹⁾.

لا يبدو في هذه الأقوال ما يدل على ارتباط عضوي بين الشريعة والحقيقة. فالامر لا يتعدى كون الأولى قيادةً على الثانية. بمعنى أن الحقيقة ليست من الشريعة في شيء، وإنما تراعي جانبها. فالحقيقة بناء مستقل عليه أن لا يصطدم بالشريعة. فالعلاقة إذن علاقة تجاور وليس علاقه تداخل. هذا التجاور سيصرح به القشيري على لسان ابن خفيف حين يقول: «اقتدوا بخمسة من شيوخنا والباقون سلموا لهم حالمهم: الحارث بن أسد المحاسبي، الجنيد بن محمد، أبو محمد رويم، أبو العباس ابن عطاء، عمرو بن عثمان المكي، لأنهم جمعوا بين العلم والحقائق»⁽²⁾.

لقد حق هؤلاء - من وجهة نظر ابن خفيف والقشيري وقد يميل غيرهما إلى أشخاص آخرين - التجاور بين الشريعة والحقيقة في أشخاصهم، لذلك مثلوا التصوف الذي يجب أن يسود. أما أولئك الذين لم يريدوا، أو عجزوا عن تحقيق هذا التجاور في شخصياتهم (سلوك يراعي الشرع، وعقائد صوفية). فيحفظ جوارهم بالإمساك عنهم.

وبذلك فإن التمسك بالشرع يؤمن للتصوف الانتشار، ومن هنا جاءت ضرورته. وليس تجاوز الشرع مضرأً بجوهر التصوف، وإنما يعرقل انتشاره. هكذا يتضح مشروع القشيري بصفته محاولة لتأمين أوسع قاعدة ممكنة للتصوف، وذلك لا يتم - في نظره - إلا إذا أظهر معاصروه (إقتداءً بسلفهم) تمسكاً صارماً بالشرع. فمهمة إظهار التمسك بالشرع هي جعل دعاوى كشف الحجاب مقبولة لدى

(1) انظر: المصدر السابق، ج 1، ص 134 - 135.

(2) انظر: المصدر السابق، ج 1، ص 90.

العامة، لأنها تقدم إليهم باعتبارها ثمرة للمجاهدات. ومن ثمة فإن التداخل بين المنظومتين (الشرعية والصوفية) لا يحدث في الواقع، وإنما يحدث تجاور بينهما في شخص المتتصوف تؤمن الشريعة من خلاله غطاءً للحقيقة.

هذا التجاور المثير يصرح به القشيري نفسه حين يسدي النصح للمتصوفة: «والكيس (من المتصوفة) من كان بحكم وقته، إن كان وقته الصحو فقيامه بالشريعة، وإن كان وقته المحو، فالغالب عليه أحكام الحقيقة»⁽¹⁾. الأمر إذن يتعلق باختيار واع لسلوك محدد. أما الصوفي الذي تنقصه الكياسة فهو ذلك الذي يصرح بأنه في حال الصحو وهو تارك للشرع. فذلك فلة ذوق، ليس إلا!

على أن القشيري ما يفتأ يقرر فضل الحقيقة على الشريعة: «إذا انحط الفقير عن درجة الحقيقة إلى رخصة الشريعة فقد فسخ عقده مع الله، ونقض عهده فيما بينه وبين الله تعالى»⁽²⁾. فالحقيقة إذن درجة، والشريعة رخصة، وانتقال الصوفي من تلك إلى هذه «انحطاط» ينتج عنه فسخ ونقض عقده وعهده مع الله... العبارات واضحة والقصد بين.

ويزيده القشيري بياناً حين يقول مفسراً قوله تعالى: «وَكَذَلِكَ جَعَلْتُكُمْ أَمَّةً وَسَطَا» [البقرة: 143]: «الوسط الخيار. فجعل هذه الأمة خيار الأمم، وجعل هذه الطائفة [المتصوفة] خيار هذه الأمة، فهم خيار الأمم، وجعل هذه الطائفة هم الأصول، وعليهم المدار، وهم القطب، وبهم يحفظ الله جميع هذه الأمة، وكل من قبلته قلوبهم فهو مقبول، ومن رده قلوبهم فهو مردود، فالحكم الصادق لفراستهم، والصحيح حكمهم، والصائب نظرهم، عصم جميع الأمة عن الاجتماع على الخطأ، وعصم هذه الطائفة عن الخطأ في النظر والحكم والقبول والرد»⁽³⁾.

بعد أن يقرر القشيري هذه الأوصاف التي تجعل من المتصوفة أصولاً،

(1) انظر: المصدر السابق، ج 1، ص 233.

(2) انظر: المصدر السابق، ج 1، ص 735.

(3) انظر: القشيري - لطائف الإشارة، ج 1، ص 132.

وتبثت لهم العصمة، وتنصبهم شهداء على الأمة، ووسطها الحميد وخيارها... يستدرك استدراكاً لطيفاً ينم عن وعيه التام بأهداف مشروعه، حيث يقول: «ثم إن بناء أمرهم مستند إلى سنة الرسول، وكل ما لا يكون فيه إقتداء بالرسول فهو عليه رد وصاحب لا على شيء»^(١).

كان المحدثون عبر التاريخ أكثر رجال الفكر الإسلامي خصومة للتتصوف، إلى جانب الفقهاء، فقد عد بعضهم خصومة التتصوف من فضائل الإقتداء بإمام المحدثين أحمد بن حنبل. لذلك لم يكن ليغيب عن القشيري - وهو بصدق الجمع بين الشريعة والحقيقة - ضرورة مهادنة هذا الشخص. فبعد أن قرر مكانة المتتصوفة الرفيعة وعصمتهم وعد بناءهم «أصولاً» أستند هذا البناء المكتمل الرفيع إلى سنة رسول الله ﷺ، ولم يخل الإسناد إليه ﷺ، عبر التاريخ، من غرابة^(*)!

وهكذا بني القشيري مشروعه الهدف إلى الجمع بين الشريعة والحقيقة: تقرير، أشبه بالتقريظ، لآراء المتتصوفة ودعاؤهم، ومناشدة معاصريه عدم بناء سلوكيهم على تلك الآراء والدعاوی، وإنما عليهم إظهار التمسك بالشرع، وتقديم أحوالهم ومكافئاتهم على أنها ثمرة لهذا السلوك... وبذلك يسيرون على سنة سلفهم الصالح. قدُّ الحقيقة على الشريعة ليس سوى إحياء لمبدأ «الحقيقة»^(**) الذي تبناه الجنيد وأترابه، ويبدو للقشيري أن معاصريه ذهلو (أو استغنو) عنه.

جهد القشيري إذن - في محاولة الجمع بين الشريعة والحقيقة - في سبيل إلباس المتتصوفة رسوم الفقهاء، وبذلك أنجز نصف المهمة، وسيضطلع الغزالى باستكمالها عبر محاولته الجمع بين إشارة المتتصوفة وعبارة الفقهاء. هذه المحاولة ستقوم على تأويل اجتهادى يلبس الفقه جبة التتصوف... فكيف حاول الغزالى تفصيل هذه (الخرقة) العجيبة؟

(١) انظر: المصدر السابق، ج ١، ص 133.

(*) الإشارة إلى الأحاديث الموضوعة، والضعيفة، والغربية.

(**) مبدأ شيعي منسوب إلى الإمام جعفر الصادق، يقضي بأن يستر الأتباع (= الشيعة) حفظاً لأنفسهم من بطش السلطان، ثم تطور حتى أصبح ركناً من أركان المذهب الشيعي.

جـ

اجتهد الغزالى: تأسيس الشريعة على الحقيقة

توقف القشيري عند تقييد الحقيقة بالشريعة. فقدم لمعاصريه من المتصوفة - من سير وأقوال سلفهم الصالح - ما عده دليلاً على تعظيمهم للشريعة؛ وحث معاصريه على الاقتداء بهم، حيث كان همه - وهو الصوفي الملم بالفقه الضليع في الكلام - حماية المتصوفة من سلطة الفقهاء. فقدم لهم خطة تمكنهم من الاحتفاظ بعلومهم الباطنية والتمسك بظاهر الشرع الذي لا يعترف الفقهاء بغيره. من هذا المنطلق سيستأنف الغزالى مشروع القشيري، باعتباره فقيهاً وناقداً للفلسفة والكلام، ومؤمناً بنجاعة الحدس الصوفى. سيجتهد الغزالى إذن في إثبات أن للشرع باطناً على خلاف ما ذهب إليه الفقهاء^(*). لذا عدّت محاولته مثلاً لاجتهد الفقهاء في تأويل عبارة النص، بالاستناد إلى إشارات المتصوفة⁽¹⁾. وسيوغل الغزالى في هذا الاتجاه مؤكداً أن لكل عبارة معنى باطناً لا يدركه الفقيه إلا إذا تصوف، ويدركه الصوفى دون حاجة إلى فقيه. هنا يخطو الغزالى بمشروع القشيري في اتجاه تأويل الشريعة ذاتها تأويلاً صوفياً. فلم يعد مطلوباً من المتصوفة إظهار تقييدهم بالشرع، وإنما أصبح على الفقهاء أن يبطئوا الإقتداء بالمتصوفة... بمعنى أن الغزالى نقل المعركة إلى أرض الفقهاء، فلم يعد مطلوباً

(*) سبقه السراج إلى هذا التأكيد، لكنه لم يتسع فيه وينظر له مثل الغزالى. انظر: اللمع، ص 17 وما بعدها.

(1) انظر: جولديزير - الشريعة والعقيدة، ص 157.

إثبات موافقة التصوف للشريعة، وإنما أصبح على الشريعة - كما صاغها الفقهاء - أن تثبت تطابقها مع الحقيقة.

من هنا مال كاتب هذه السطور إلى عد محاولة الغزالى التوفيق بين الشريعة والحقيقة فعلاً تأسيسياً بالمعنى الذى يفهمه صاحب «التعريفات» من هذه العبارة: «التأسيس عبارة عن إفادة معنى آخر لم يكن حاصلاً قبله. فالتأسيس خير من التأكيد، لأن حمل الكلام على الإفادة خير من حمله على الإعادة»⁽¹⁾. فالغزالى سيعد الشرع - كما صاغه الأصوليون والفقهاء - مجرد مظهر خارجي لعلم باطن خص به المتصوفة. لذلك سيجتهد في البرهنة على أن الشريعة - في الواقع - مؤسسة على الحقيقة. فليس عمل الجوارح سوى صدى لأعمال القلوب. وهكذا «جعل الغزالى من التصوف فقهاً آخر لا يتعارض مع الفقه المعروف بل يكمله بما يمدء به من بعد روحي، وجعل هذا الفقه الروحي، الذي هو بمثابة الباطن للشريعة، مدخلاً إلى علم المكاشفة الذي بمثابة الباطن للعقيدة»⁽²⁾.

لم يكن الأمر إذن - عند الغزالى - مجرد حث للصوفية على مراعاة جانب الفقهاء، وإنما عمد إلى تأسيس فقه صوفي، على فقهاء الظاهر التقيد به. هنا يتتجاوز الغزالى القشيري خطوة أخرى. ففي حين اكتفى القشيري بتأمين حسن الجوارب بين الشريعة والحقيقة، يعمد الغزالى إلى دمج المنظومتين إحداهم بالآخر. وبذلك «مزج تعاليم الصوفية بتعاليم الإسلام، وفسر تعاليم الإسلام في ضوء المعانى الصوفية، واستخلص من هذا المزج ديناً صوفياً، أو تصوفاً دينياً»⁽³⁾.

هكذا جمع الغزالى بين الإشارة والعبارة، فحاول دمج منظومة عقلانية

(1) انظر: الجرجاني - التعريفات، ص 51.

(2) انظر: الجابري - بنية العقل العربي، ص 490.

(3) انظر: عفيفي، أبو العلاء - أثر الغزالى (في توجيه الحياة العقلية والروحية في الإسلام)، ضمن الكتاب التذكاري لأعمال مهرجان الغزالى: دمشق، مارس 1961، إصدار المجلس الأعلى لرعاية الفنون والأدب والعلوم الاجتماعية، القاهرة، 1962، ص 746.

= الشريعة) في آراء وتصورات ذات صبغة حدسية. ويجب الاعتراف بأن هذا «الجمع» قد تم لصالح التصوف وعلى حساب الشريعة. فالغزالى يعد التصوف - الذى وصله عبر سلسلة تبدأ بالمحاسبي وتنتهي بالقشيري - أصلاً يؤول الشرع ليوافقه. وبذلك «أعطى التصوف صبغة فقهية إسلامية ، وكما فسر الإسلام في ضوء التصوف ، فسر مبادئ التصوف في ضوء الإسلام ، وكون من الشريعة والحقيقة - أو من الفقه والتتصوف - مزيجاً آمن بأنه الإسلام المثمر»⁽¹⁾ .

هذا الإسلام «المثمر» سيشيد الغزالى على نقد لاذع للكلام والفقه، فيخرجهما من جملة علوم الدين.

يقول الغزالى : «فليعلم المتكلم حده من الدين وأن موقعه منه موقع الحارس في طريق الحج. فإذا تجرد الحارس للحراسة لم يكن من جملة الحاج ، والمتكلم إذا تجرد للمناظرة والمدافعة ولم يسلك طريق الآخرة ولم يستغل بتعهد القلب وصلاحه ، لم يكن من جملة علماء الدين أصلاً»⁽²⁾. إذن ، على المتكلم أن يمزج بين علم الكلام والتتصوف - مثل الغزالى - كي يعد من علماء الدين ... وليس الفقيه أقرب إلى علوم الدين من المتكلم ، بل هو معدود في جملة علماء الدنيا : «فاعلم أن أقرب ما يتكلم الفقيه فيه من الأعمال التي هي أعمال الآخرة ثلاثة ((الإسلام) و((الصلة والزكاة) و((الحلال والحرام)). فإذا تأملت منتهى نظر الفقيه فيها علمت أنه لا يجاوز حدود الدنيا إلى الآخرة ، وإذا عرفت هذا في هذه الثلاثة فهو في غيرها أظهر»⁽³⁾ .

ويذهب الغزالى في خصومته للفقه والكلام إلى نزع صفة الفقه عما يستغل به علماء الظاهر : «كان اسم الفقه في العصر الأول مطلقاً على علم طريق الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس ، ومفسدات الأعمال وقوة الإحاطة بمحقارة الدنيا ،

(1) انظر: الشرباصي - الغزالى ، ص 179-180.

(2) انظر: الغزالى - إحياء علوم الدين ، ج 1 ، ص 21.

(3) انظر: المصدر السابق ، ج 1 ، ص 16 - 17.

وشدة التطلع إلى نعيم الآخرة واستيلاء الخوف على القلب ..»⁽¹⁾.

هذه دعاوى يصعب إسنادها عقلاً أو نقاً.. لكن، هل للمرء أن يجادل الغزالي بأحد هذين، وهو الذي لم يكن ير肯 إلى العقل كثيراً، وصرح بأن بضاعته من الرواية مزاجة!!⁽²⁾

أما علم الكلام فيعد الغزالي بدعة إذ «لم يكن شيء منه مأثوراً في العصر الأول، وكان الخوض فيه بالكلية من البدع»⁽³⁾. وكان التصوف «الإسلامي» كان مذ كانت الرسالة ولم يتبعه أفراد في مطلع القرن الثالث الهجري، أمرٌ يدعو إلى الغرابة حقاً!!

في الواقع أنه ما كان لحجّة الإسلام - وهو الطامح إلى التأسيس - أن يتعامل مع العلوم الشرعية بشكل مغاير. فكل عملية تأسيس تفترض مسحاً شاملـاً، ينتج عنه إعادة تشكيل تضاريس المجال لتلائم قواعد البناء الجديد. وهذا ما فعله الإمام حين أخرج الفقه وعلم الكلام من دائرة علوم الدين مفسحاً بذلك المجال للتصوف؛ العلم الديني بامتياز! وبذلك يؤمن الغزالي مكاناً للتصوف بين العلوم العربية الإسلامية. فما دام الفقه وعلم الكلام علماً دنويـاً مثل النحو والطبع، فلا بد من البحث إذن عن علم يهدى إلى سـبيل الآخرة؛ هذا العلم هو «التصوف» حـصراً. وينبغي التنبيه هنا إلى أن موقف الغـزالي من علم الكلام يختلف عن موقفه من الفقه. فهو يعد علم الكلام «حجـاباً» دون علم المكافحة و«مانعاً عنه»⁽⁴⁾. ثم ما يليـث حتى يصرـح بتحريم الكلام: «وإذا تركنا المداهنة ومراقبة الجانب، صرـحـنا بأنـ الخوضـ فيـ الكلامـ حرامـ لكـثـرةـ الآـفةـ فيـهـ ..»⁽⁵⁾.

(1) انظر: الغـزـاليـ - إحياء عـلومـ الدـينـ، جـ 1ـ، صـ 28ـ.

(2) انظر: الغـزـاليـ - قـانـونـ التـأـوـيلـ، مـنشـورـ معـ مـعـارـجـ الـقـدـسـ، صـ 246ـ.

(3) انظر: الغـزـاليـ - إحياء عـلومـ الدـينـ، جـ 1ـ، صـ 20ـ.

(4) انظر: المـصـدرـ السـابـقـ، جـ 1ـ، صـ 21ـ.

(5) انظر: الغـزـاليـ - فـيـصـلـ التـفـرقـ بـيـنـ الإـسـلامـ وـالـزـنـدـقـةـ، صـ 70ـ.

أما الفقه فيبقى الغزالى على صورته في عمل الجوارح، لكنه يجعلها مشروطة بأعمال القلوب، و«القلب خارج عن ولاية الفقيه»⁽¹⁾. بينما نجد الغزالى وضع كتابه «إحياء علوم الدين» على خطة الفقهاء. ويعمل ذلك بتعلق الناس بالفقه، «والمتزبى بزي المحبوب محبوب، فلم أبعد أن يكون تصوير الكتاب بصورة الفقه تلطفاً في استدراجه القلوب ..»⁽²⁾. فالقصد إذن واضح مصرح به؛ هو استدراجه العامة بما ألفوه وقبلوه من مصطلحات الفقهاء، ثم الاجتهاد في تضمينها معانٍ صوفية، مع الإلحاح على أن هذه المعانٍ «الجوهرية» لا يمكن استفادتها من الفقهاء.

أما الخيام فإنها كخيامهم وأرى نساء الحي غير نسائها
لذلك سيتحدث الغزالى عن أسرار الطهارة، وأسرار الصلة، وأسرار الركاة وأسرار الصيام، وأسرار الحج⁽³⁾... وسيذكر «من خفايا آدابها (العبادات) ودقائق سنتها وأسرار معانيها ما يضطر العالم العامل إليه، بل لا يكون من علماء الآخرة من لا يطلع عليه، وأكثر ذلك مما أهمل في فن الفقهيات»⁽⁴⁾.

هكذا يتم تفريغ المصطلح الفقهي من مضمونه السائد ليتم استبداله بمضمون صوفي يعلن عنه بصفته سرًا عزيزاً عجز الفقه عن إظهاره، فلم يكن جديراً بهذا الاسم... هذا السر (والناس مولعون بالأسرار) الذي لا نجاة إلا بالإطلاع عليه، ليس كامناً في العبادات فقط، وإنما يعلن عنه الغزالى في «أسرار المعاملات الجارية بين الخلق وأغوارها ودقائق سنتها، وخفايا الورع في مجاريها، وهي مما لا يستغني عنها متدين»⁽⁵⁾.

(1) انظر الغزالى - إحياء علوم الدين، ج 1، ص 17.

(2) انظر: المصدر السابق، ج 1، ص 04.

(3) انظر: المصدر السابق، ج 1، ص 03.

(4) انظر: المصدر السابق، ج 1، ص 04.

(5) انظر: المصدر السابق، ج 1، ص 04.

ولا يكتفي «حججة الإسلام» بتتبع مباحث الفقه لكشف أسرارها التي أهملها الفقهاء، بل يذهب إلى إلباب مباحث الصوفية رسوم الفقهاء حين يقول: «العلم بحدود هذه الأمور (الصبر، الشكر، الخوف، الرجاء، ...) وحقائقها وأسبابها وثمراتها وعلاجها هو علم الآخرة، وهو «فرض عين» في فتوى علماء الآخرة (= المتتصوفة) فالمعرض عنها هالك بسيف سلاطين الدنيا بحكم فتوى فقهاء الدنيا»⁽¹⁾. يزكي الغزالى فتوى علماء الآخرة، و يجعلها منطلقاً لهجومه على الفقهاء الذين يهملون «فرض العين» ويتنافسون في فروض الكفایات! يقول: « ولو سئل فقيه عن معنى من هذه المعانى ، حتى عن الإخلاص مثلاً أو التوكل ، أو عن وجه الاحتراز عن الرياء لتوقف فيه مع أنه فرض عينه الذي في إهماله هلاكه في الآخرة ، ولو سأله عن اللعن والظهار ... لسرد عليك مجلدات»⁽²⁾.

لقد تجاوز الغزالى سلفه من المتتصوفة الذين كانوا أمام خيارين: إما التصریح بآرائهم وبناء سلوكهم و موقفهم من الشعاع عليها ، ومن ثمة التعرض لسيف «سلاطين الدنيا بحكم فقهاء الدنيا» ، وإما اللجوء إلى الرمز والتظاهر بتعظيم الشعاع مع ما في ذلك من قيود لم يستطع بعض المتتصوفة عليها صبراً. فجاء القشيري ومن قبله^(*) يحثون معاصرיהם على الصبر على هذه الأزدواجية التي قعدها السلف ، ولا بقاء للخلف إلا بالإستكانة إليها.

لكن الغزالى سينظر إلى الإشكالية من زاوية جديدة. ففي حين كان المتتصوفة يعلون تمسكهم بالشعاع كما صاغه المتكلمون والفقهاء ، سيعمد الغزالى إلى شن هجوم على علم الكلام والفقه باعتبارهما علمين دنيويين لا علاقة لهما بالدين والآخرة ، ولا أمل في نجاة المتكلمين والفقهاء من «سيطرة ملك الملوك في الآخرة» ما لم يضربوا فيه بسهم.

(1) انظر: المصدر السابق، ج 1، ص 19.

(2) انظر: المصدر السابق، ج 1، ص 19.

(*) مثل المكي ، والسراج الطوسي ، والكلاباذى وغيرهم

لم يعد إذن من حق المتكلمين، ولا الفقهاء خصوصاً، فرض رقابة (طالما عانى منها المتصوفة) على التصوف - باسم الدين - ما داما علمين دنيوين. وبذلك يصبح الدين تصوفاً والتتصوف ديناً عقيدته علم المكافحة (يُضَن به الغزالى على غير أهله)، وشرعيته علم المعاملة (يسْهَب في الغزالى ويُطْنَب) الذي يستخرج أسرار العبادات والمعاملات، وهكذا تغدو الحقيقة أساس الشريعة ..

إذا كانت محاولة الغزالى تأسيس الشريعة على الحقيقة قد لاقت صدى واسعاً لدى أصحاب الطرق الصوفية، فإنها لم تعد نقاداً قدماء ومحدثين، حيث يتحدث الغزالى نفسه عن الانتقادات التي تعرض لها قائلاً: «أما بعد، فإنيرأيتكم أيها الأخ المشيق والصديق المتعصب موغر الصدر، منقسم الفكر، لما قرع سمعك من طعن طائفة من الحسنة على بعض كتابنا المصنفة في أسرار معاملات الدين، وزعمهم أن فيها ما يخالف مذهب الأصحاب المتقدمين والمشايخ المتكلمين ..»^(١).

لم ينجو الغزالى إذن - كغيره من المتصوفة - من الطعن في آرائه وعدها من البدع .. ويدرك الغزالى تهمة أخرى يكتفي بعدها اعترافاً: «لقد اعترض على بعض الكلمات المبثوثة في تصانيفنا في أسرار علوم الدين، طائفة من الذين لم تستحکم في العلوم سرائرهم، ولم تفتح إلى أقصى غایيات المذاهب بصائرهم، وزعمت أن تلك الكلمات من كلام الأوائل»^(٢). لا يفصح الغزالى عن هوية الأوائل الذين أتهم بالنقل عنهم. ومهما يكن فإن اتهام الغزالى بالنقل عن الأوائل يعني أن له سلفاً (صالحاً؟) استمد منه أفكاره، أو بعضها على الأقل. ولا يجد الغزالى تفسيراً، ولا تأويلاً للتشابه، أو التطابق المرير بين كلماته وكلام الأوائل سوى أنه «لا يبعد أن يقع الحافر على الحافر»^(٣).

(١) انظر: الغزالى - فيصل التفرقة، ص 08.

(٢) انظر: الغزالى - المتنفذ من الضلال، تحقيق: د. جميل صليبا وكمال عياد، بيروت، دار الأندلس، ط 8، 1973، ص 112.

(٣) انظر: المصدر السابق، ص 112.

أجل، قد يقع الحافر على الحافر، ولكن بشرط أن يخضعا لنفس الجهاز، ويتجها لنفس الغاية... فهل كانت كف الغزالى تتابع أكف الأوائل «بخيط موصل»؟⁽¹⁾

يلمح السبكي إلى أن هؤلاء الأوائل ربما كانوا من غير سلف الأمة الصالحة. يقول: «ومما نقم عليه (الغزالى) ما ذكر من الألفاظ المستبشرة بالفارسية في كتاب كيمياء السعادة والعلوم، وشرح بعض سور المسائل بحيث لا يوافق مراسيم الشرع وظاهر ما عليه قواعد الإسلام. وكان الأولى به والحق أحق ما يقال - ترك ذلك التصنيف والإعراض عن الشرح به»⁽²⁾.

لقد اقتفي الغزالى أثراً «لا يوافق مراسيم الشرع وظاهر ما عليه قواعد الإسلام...». هذا الأثر يحدده المازري^(*) (ت: 536 هـ) في استعانة الغزالى برسائل إخوان الصفا^(**) التي «كان له عكوف عليها...». أما ابن العربي (ت: 543 هـ) فيرى أن الغزالى ظل في بطون الفلسفه رغم ما شاع من رده عليهم ونقده لهم. «شيخنا أبو حامد دخل في بطون الفلسفه، ثم أراد أن يخرج منهم بما قدر»⁽³⁾.

ذلك بعض ما يؤخذ على الغزالى من حيث مصادره التي استقى منها بعض أفكاره على طريقة وقوع الحافر على الحافر...

أما تعامله مع الثقافة العربية الإسلامية فلم يخل هو الآخر من نقد، خاصة كتابه «إحياء علوم الدين». يقول المازري في كتابه «الكشف والإنباء عن كتاب

(1) انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 3، ص 110.

(*) أبو عبد الله محمد بن علي المازري نسبة إلى مازرة في صقلية، فقيه مالكي ولد حوالي 443 هـ في إحدى المدن الساحلية التونسية.

(**) مجموعة رسائل في الفلسفة والدين والسياسة، لا يعرف مؤلفها على وجه التحديد.

(2) انظر: السبكي - طبقات الشافعية الكبرى، ج 3، ص 123.

(3) انظر: بدوي - الغزالى ومصادره اليونانية، ضمن الكتاب التذكاري، ص 221.

الإحياء»: إن الغزالى له فتاوى مبناها على ما لا حقيقة له، وأنه يلفق في آثار النبي ﷺ، الثابت بغير الثابت، ويورد عن السلف ما لا يمكن ثبوته كله..⁽¹⁾

وفي نفس الإتجاه سار ابن حمدين القرطبي الذي يقول عن الغزالى إنه «إمام بدعة، وله شنع مناكير، ومضاليل أساطير». ولم يكن اعتقاد القاضي عياض (ت: 544هـ) فيه أحسن من سابقيه: «الشيخ أبو حامد ذو الأنباء الشنيعة، والتصانيف العظيمة، غلا في طريقة التصوف، وتجرد لنصر مذهبهم، وصار داعية في ذلك، وألف فيه تواليف مشهورة، أخذ عليه فيها مواضع..»⁽²⁾.

لقد ظهر فقهاء المغرب والأندلس ضد كتاب «إحياء علوم الدين»، «وأفتوأوا بأنه لا تجوز قراءته بحال»⁽³⁾.

وحملوا أمير المسلمين علي بن تاشفين (ت: 537هـ) على تحريم دخوله البلاد وإحراق النسخ التي سربت منه. ولم ينشر الإحياء في المغرب وإفريقيا إلا بعد سقوط دولة المرابطين على يد المهدى بن تومرت (ت: 524هـ) تلميذ الغزالى.

ومن هنا يتضح أن آراء حجة الإسلام لم تكن حجة دائماً، بل وجد من طعن فيها باعتبارها من جنس كلام الأوائل، أو بدعاً، أو خلطاً بين غث وسمين! ولعل «الجمع» (قد يقول آخرون الخلط) هو السمة الأساسية لفكر «حجة الإسلام»؛ حيث جمع (أو خلط) بين الفلسفة والكلام، وبين علم الدراسة وسقיהם الرواية، وبين الشريعة والحقيقة..

لقد أجمل ابن تيمية القول في فكر الغزالى حين قال: «إن أبا حامد هو في علم المعاملة والأمر والنهي كلامه من جنس كلام أمثاله من أهل التصوف والفقه،

(1) انظر: الشرباصي - الغزالى، ص 209.

(2) انظر: المرجع السابق، ص 210.

(3) انظر: الكتاني، محمد المتصر - الغزالى والمغرب، ضمن الكتاب التذكاري، ص 708.

وأما ما سماه هو علم المكاشفة فكلامه فيه ألوان، فتارة يذكره بصوت أهل الفلسفة وتارة بصوت الجهمية، وتارة بصوت هو من تصوّيت أهل الحديث والمعرفة، وتارة يطعن على هؤلاء، وتارة يذكر ما هو غير ذلك ..^(١)، من كل هذا يتضح أن فكر «حجّة الإسلام» الموسوعي لم يكن واضحاً دائماً، ولم ينعقد عليه إجماع أهل الإسلام، وإنما طعن العديد من العلماء في بنائه ونتائجـه، وارتـاب آخرون في مصادره. لذلك شكـ كاتب هذه السطور في حجـية تأسـيسـه الشـريـعـة علىـ الحـقـيقـة ..

تلك هي أهم محاولة قام بها الأشاعرة للجمع بين الشـريـعـة والـحـقـيقـة، اضطـلـعـ بهاـ اثـنـانـ منـ أـعـلامـهـمـ، كلـ فيـ مـجاـلـهـ. فـجـهـدـ القـشـيرـيـ فيـ قـدـ الحـقـيقـةـ عـلـىـ الشـريـعـةـ نـاصـحاـ مـعاـصـرـيـهـ منـ الـمـتـصـوـفـةـ بـضـرـورـةـ التـمـسـكـ بـظـاهـرـ الشـرـعـ إـقـدـاءـ بـسـلـفـهـمـ الصـالـحـ الـذـيـ يـرـوـيـ مـنـ سـيـرـتـهـ وـأـقـوـالـهـ مـاـ يـدـلـ عـلـىـ تعـظـيمـهـ لـلـشـرـعـ ..

أما أبو حامد الغزالـيـ فيـجـهـدـ فيـ تـأـسـيسـ الشـريـعـةـ عـلـىـ الحـقـيقـةـ، كـاـشـفـاـ فـيـ عـلـمـ الـمـعـاـمـلـةـ أـسـرـارـ الـعـبـادـاتـ وـالـمـعـاـمـلـاتـ التـيـ أـهـمـلـهـاـ الـفـقـهـ، وـمـضـفـيـاـ فـيـ نـفـسـ الـلـوـقـتـ عـلـىـ مـبـاحـثـ الـصـوـفـيـةـ فـيـ الإـلـاـصـ وـالـصـبـرـ وـمـحـاـسـبـةـ النـفـسـ .. رـسـومـ الـفـقـهـاءـ، مـعـتـبـرـاـ أـنـ مـاـ جـاءـ بـهـ هـوـ الـفـقـهـ (بـأـلـفـ وـلـامـ الـعـهـدـ) وـلـاـ نـجـاةـ لـلـفـقـهـاءـ وـالـمـتـكـلـمـينـ إـلـاـ بـإـبـطـانـهـ ..

فـمـاـ نـتـائـجـ ذـلـكـ الـجـهـدـ وـهـذـاـ الـاجـتـهـادـ؟

(١) انظر: ابن تيمية - بغية المرتاد، ص 19.

د

نتائج الجهد والاجتهداد

لا يبدو أن محاولة الجمع بين الشريعة والحقيقة قد حققت نجاحاً كبيراً، رغم جهد القشيري واجتهاد الغزالى. ذلك أن الصوفى - قبل هذه المحاولة وبعدها - ظل يعتبر الشريعة في «منزلة دون منزلة الحقيقة، بل دون الطريقة الصوفية»⁽¹⁾. ويمكن البحث عن أسباب هذا الفشل في عدة عوامل، لعل أهمها أن أصحاب المحاولة قد اعتمدوا على مصادر ذات طابع انتقائى. بمعنى أن الكتب التي تؤرخ للتتصوف ورجاله لا تقدم تاريخاً موضوعياً، وإنما هي انتصار لما يعده مؤلفوها «التتصوف الصحيح». فكانوا يقدمون «من أقوال المشايخ ما يدل على تعظيمهم للشريعة»... ومن ثمة فإن هذه الكتب جزء من محاولة الجمع بين الشريعة والحقيقة، ولا يصح بالتالي أن يؤسس عليها. بمعنى أن القشيري حين يعتمد على السراج الطوسي أو الكلبادى في ذكر ما يدل على تعظيم مشايخ التتصوف للشريعة، لا يقدم أخباراً من مصدر محайд، وإنما يجدد عملية الانتقاء التي مارسها سلفه.

فإذا عدنا إلى هذين المصادرين، وغيرهما، لم نجد نعاشر على فرق بينهما وبين «الرسالة»! أضف إلى ذلك أن الهم الذي شغل القشيري والغزالى هو الهم ذاته الذي شغل من قبل مصادرهما عن تاريخ التتصوف: الجمع بين الشريعة والحقيقة، به إن المنهج واحد، يقوم على ثنائية الخبر والشر.

(1) انظر: نيكولسون - في التتصوف الإسلامي، ص 83.

فالخير - كل الخير - في السلف الذين شادوا الحقيقة (بألف ولام العهد)، واستمسكوا بالشرع... والشر يتربص بالمعاصرين الذين تنكبوا سبيل السلف الصالح، ولا أمل في صلاح حالهم إلا بالعودة إلى تلك السبيل التي يسعى «مؤرخو التصوف» إلى إبراز معالمها المضيئة... .

وهكذا، فإن مصادر القشيري والغزالى لا تقدم «تاريخاً للتصوف»، وإنما تنشئ «خطاباً» حول ما تعدد التصوف الصحيح. والفرق شاسع بين كتابة تاريخ وإنشاء خطاباً... ذلك أن «الخطاب - في معناه الاصطلاحي الفلسفى المعاصر - يعني الكلام المنظم عن أشياء بالسكتوت عن أشياء، مع إغفال كثير من الأشياء»⁽¹⁾. ذلك ما يصرح «مؤرخو التصوف» أنفسهم بأنهم فعلوه: «... كشفت بلسان العلم ما أمكن كشفه، ووصفت بظاهر البيان ما صلح وصفه... بعد أن تصفحت كتب الحذاق فيه، وتبتعدت حكايات المحققين له، بعد العشرة لهم والسؤال عنهم»⁽²⁾.

يصرح الكلباذى في هذا النص بأنه مارس في كتابه «التعرف لمذهب أهل التصوف» الانتقاء المبني على أحكام القيمة... فهو لا يكشف ما لا يمكن كشفه (دون ذكر السبب)، ولا يصف ما لا يصلح وصفه، ولم يطلع على كتب الذين لا يعدهم حذاقاً في التصوف، ولا يروي عن الذين لا يرى لهم تحقيقاً... هذا المنهج الانتقائي ورثه الكلباذى عن سلفه السراج الطوسي الذي يقدم لمعه تبياناً «لطريقة أهل الصحة والفضل منهم (=المتصوفة) حتى يميز (=العقل) بينهم وبين المتشبهين بهم... حتى لا يغلط ولا يأثم..»⁽³⁾. بل إن أبا نعيم لم يسهب ويطنب في توسيع حليته إلا لينفي عن نفسه تهمة العداوة للمتصوفة، ولا ينسى أن يذكر بأنه سليل متصرف شهير. يقول: «أما بعد، أحسن الله توفيقك، فقد استعنت

(1) انظر: الجابري - تكوين العقل العربي، ص 61.

(2) انظر: الكلباذى - التعرف لمذهب أهل التصوف، خطبة الكتاب، ص 20.

(3) انظر: السراج الطوسي - اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود، (خطبة الكتاب)، ص 19.

بالله عز وجل وأجتك إلى ما ابتغيت، من جمع كتاب يتضمن أسامي جماعة وبعض أحاديثهم وكلامهم؛ من أعلام المحققين من المتصوفة وأئمتهم . . . وذلك لما بلغك من بسط لساننا، ولسان أهل الفقه والآثار في كل القطر والأماكن، في المنتسبين إليهم من أهل الفلسفة الفجار . . . وليس ما حل بالكذبة من الواقعية والإنكار، بقادح في منقبة البررة الأخيار . . . إذ لأسلافنا في التصوف العلم المنثور، والصيت والذكر المشهور. وكيف نستجيز نقيصة أولياء الله ومؤذنهم مؤذن بمحاربة الله . . .⁽¹⁾. ورغم حرص أبي نعيم على تقرير التصوف وإطراء رجاله، فإن ابن الجوزي سيتهمه بأنه «ذكر أشياء عن الصوفية لا يجوز فعلها»، فربما سمعها المبتدئ القليل العلم فظنها حسنة فاحتذها⁽²⁾. هكذا، يرى ابن الجوزي أن أبو نعيم لم يحسن الانتقاء من أقوال المتصوفة. لذلك سيختصر كتابه و«ينتقى محاسنه»، مشدداً على أن «كتابنا هذا إنما وضع لмедиافة القلوب وترقيقها وإصلاحها . . .⁽³⁾..

مما سبق يتضح أن القشيري والغزالى لم يكونا سوى حلقة في سلسلة الانتقاء من أقوال المشايخ، وتقسيم التصوف إلى محمود ومذموم. فابن الجوزي (ت: 597هـ)، والشهوردي (ت: 632هـ) صاحب «عوارف المعارف»^(*)، والشعراني (ت: 973هـ)^(**) سيسيرون في الإتجاه حذو النعل للتعل.

إن اعتماد ما كتبه المتصوفة عن أنفسهم - لإثبات تمسكهم بالشرع - حجة لإصدار حكم ينفي التعارض بين الشريعة والحقيقة، قد لا يبدو للباحث المعاصر

(1) انظر: أبو نعيم - حلية الأولياء، ج ١ (خطبة الكتاب)، ص ٥٤.

(2) انظر: ابن الجوزي - صفة الصفوة، ج ١، ص ٢٦.

(3) انظر: المصدر السابق، ج ١، ص ٣٣.

(*) يقول في خطبة كتابه: ثم إن إيثاري لهدى هؤلاء القوم ومحبتي لهم... حدا بي أن أذب عن هذه العصابة بهذه الصيابة، ج ١، ص ١٣٧.

(**) يقول في خطبة الطبقات الكبرى: ولم أذكر من كلامهم إلا عيونه وجواهره... وكذلك لا أذكر من أحوالهم في بداياتهم إلا ما كان منشطاً للمريدين... أو كان يدل على تعظيم الشريعة، ج ١، ص ٥٣.

نهجاً علمياً قويمًا. ذلك أن الأساس الذي اعتمد عليه القشيري والغزالى يحتاج هو نفسه إلى تأسيس. فهذه الكتب - كما صرخ مؤلفوها - لا تقول كل شيء عن التصوف (= تؤرخ له)، وإنما تروي - من أقوال المشايخ وسيرهم - ما ترى أنه يدل على ضرورة الجمع بين الشريعة والحقيقة. وهو نفس المشروع الذى انتدب له القشيري والغزالى. ومن ثمة فإن هذه الكتب جزء من محاولة الجمع بين الشريعة والحقيقة، لذلك لا يمكن تأسيس هذه المحاولة عليها ...

الأساس الذى أعتمد عليه القشيري والغزالى في محاولتهما هو أن هناك متصوفة حقيقيون، وأخرون ينتحلون التصوف، أو يذهبون به في اتجاهات تعارض أصول السلف الصالح. هذا الزعم يحتاج إلى تحقيق. «فالقطيعة» التي يريد القشيري والغزالى أن يقيماها بين نوعين من التصوف تحتاج إلى سند معرفي. فليس هناك انفصال تام بين من يعدون معتدلين (هم الذين يحاولون القشيري والغزالى أن يجعلوا من تعاليمهم حلقة وصل بين الشريعة والحقيقة) وأولئك الذين ذهبوا بالتصوف في اتجاهات تخالف الشرع، وعلى رأس المعتدلين يوضع الجنيد باعتباره سيد الطائفة الذي جمع بين العلم والحال. وينسب الآخرون إلى الحلاج الذي قتل بسيف الشرع، كما يزعمون! ...

وعند إمعان النظر في أقوال الرجلين، وتتبع سيرتهما يظهر أن الفرق بينهما ليس جوهرياً إلى الحد الذي يدعيه أصحاب محاولة الجمع بين الشريعة والحقيقة... فقد صرخ الحلاج بما حرص الجنيد على كتمانه. ولم يكن الجنيد دائماً في مأمن من الشبهات التي أودت بالحلاج. «فكم من مرة قد طلب وأخذ وشهدوا عليه بالفكير والزنادقة»⁽¹⁾. وقد كان الجنيد من بين المقبوض عليهم في «فتنة غلام الخليل»^(*). وبعد محنـة الصوفية هذه سيشتهر الجنيد باحترامه للشرع،

(1) انظر: السراح الطوسي - اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود، ص: 500.
وانظر أيضاً الشعراـني - الطبقات الكبرى، ج 1، ص: 13 - 14.

(*) هو محمد بن محمد بن غالب، ولد في البصرة، وتوفي في بغداد سنة 262هـ، كان =

فيما يظهر من أمره، ويعتمد السرية التامة في تصوفه. يقول الشعراي: «كان الجنيد رضي الله عنه لا يتكلم في علم التوحيد إلا في قعر بيته، بعد أن يغلق أبواب داره، ويأخذ مفاتيحها تحت وركه... وكان سبب فعله ذاك تكلمهم فيه... فكان بعد ذلك يستتر بالفقه إلى أن مات»⁽¹⁾.

ويروي عنه الكلبادزي أنه قال للشبلبي: «نحن حبرنا هذا العلم تحبيراً، ثم خبأناه في السراديب، فجئت أنت فأظهربه على رؤوس الملا»⁽²⁾. لقد عرضنا أقوال الجنيد، في الفصل الثاني من هذا البحث، وأراء الباحثين التي تصنفه ضمن القائلين بوحدة الوجود. وبذلك يتضح أن الجنيد - والمعتدلين - لا يختلف عن غيره من المتصوفة، إلا بكتمانه ما يظهرون، وسكتوته عما عنه يفصحون. ولعل هذا السلوك أملأه عليه ما تعرض له أستاذة المحاسبى من نبذ حتى اضطر إلى الإعتزال في بيته بقية أيامه. لم يكن الجنيد، على الأرجح، ذلك الفقيه المتصوف، كما صوره لنا مؤرخو التصوف، وإنما كان متصوفاً يلبس لل العامة رسوم الفقهاء... ويبدو من سيرة الحلاج وأقواله أنه كان متصوفاً صادقاً مع نفسه أكثر من كونه زنديقاً يتحل التصوف. ولمؤرخي التصوف رأي فيه مخالف لما يظهرون عليه من التشنيع عليه. فالكلبادزي يصفه، دون أن يذكره بالاسم، بأنه من «الكبار»، حين يروي واقعة حدثت بينه وبين الجنيد تدل على رفض الحلاج مبدأ التقى الذي تبناه الجنيد. يقول الكلبادزي: «وقال بعض الكبار (=الحلاج) للجنيد وهو يتكلم على الناس: يا أبا القاسم! إن الله لا يرضى عن العالم حتى يجده في العلم، فإن كنت في العلم فالزم مكانك، وإلا فانزل...»⁽³⁾. ويروي القشيري أن أستاذة أبا

مشهوراً بالورع والتقوى والإنكار على المتصوفة لكلامهم في الحب الإلهي والاتصال بالله، فشهد عليهم أمام الخليفة المتوكل، بالكفر في ما عرف بمحنة غلام الخليط التي سبق فيها نحو سبعين متصوف، من بينهم الجنيد والنوري، وحكم عليهم بالقتل، ثم عفا عنهم الخليفة. الهجويري: كشف المحجوب، ص 190 - 191.

(1) الشعراي: الطبقات الكبرى، ج 1، ص 145.

(2) المصدر نفسه، ص 10.

(3) الكلبادزي: التعرف، ص 145.

على الدقاق بعثه إلى أبي عبد الرحمن السلمي ليحمل إليه من عنده «مجلدة حمراء» فيها أشعار الحسين بن منصور **الحلاج**». إلا أن السلمي اعتذر بأنه يطالع فيها، وينقل منها أبياتا إلى مصنفاته، وأعطى القشيري بدلها كتابا آخر للحلاج هو كتاب **الصيهور**^(*) في نقد الدهور «ليحمله إلى أستاذه الدقاق^(۱).

لم يورد القشيري هذه القصة إلا لأنه كان - كغيره من المتصوفة - يضم في **الحلاج** رأيا غير الذي يظهره، وأراد أن يظهر أن أئمة المتصوفة يتداولون تراثه فيما بينهم، وينقلون منه في مؤلفاتهم، حتى وإن لم يذكروه بالإسم، كما فعل الكلاباذي في النص السابق، وكما فعل السراج الطوسي من قبل القشيري والسلمي من بعد.

وسينذهب أصحاب الطرق الصوفية أبعد من هذا في رد الإعتبار إلى **الحلاج** وعده من أئمة التصوف «السني»! فالجيلاني (ت: 561هـ) يتحسر لأنه لم يكن هناك ليقيل عشرة **الحلاج**^(۲). وأحمد البدوي (ت: 675هـ) يشد الرحال إلى قبره زائراً^(۳). وليس للحلاج قبر في الواقع وإنما هو مزار شيد له، وفي ذلك خير دليل على أن هناك من يعده ضمن الأولياء^(**).

إذا كان القشيري ومن سبقه من مؤرخي التصوف يلتمسون أدلة لهم، لإثبات «القطيعة» «بين نوعي التصوف»، من سير الرجال وأقوالهم، فإن الغزالى، الذي شغل نفسه بالتنظير، يؤسس هذه «القطيعة» بين مباحث التصوف ذاته؛ فيقسمه إلى علم معاملة، وعلم مكاشفة. فيعد الأول أساس الشريعة ولبها، ويisksك عن الثاني

(*) **الصيهور**: شبه منبر يعمل من طين، أو خشب، يوضع عليه متعال البيت من صفر أو نحوه.
(لسان العرب, مادة: **صهر**).

(۱) **القشيري**: الرسالة، طبعة مصر، ص 127.

(۲) انظر: **الشعراني** - **الطبقات الكبرى**، ج ۱، ص: 108.

(۳) انظر: **المصدر السابق**، ج ۱، ص: 159.

(**) في بغداد مقبرة قديمة (مقبرة شيخ عمر السهوروبي) فيها حجرة صغيرة يقال إنها هي قبر **الحلاج**، بمعنى رفاة **الحلاج** بعد حرقه.

داعياً إلى عدم الخوض فيه إلا بين أهله من المتصوفة وبطريق الأسرار... «القطيعة» إذن ليست قطيعة معرفية. بمعنى أن الغزالى لا يقول إن علم المكاشفة مخالف لعلم المعاملة، وإنما يقول إن علم المعاملة هو ما يمكن البوح به وتضمينه في الكتب التي تطلع عليها «العامة» (بالمعنى الذي يقصده الغزالى من الكلمة)، بينما يجب أن يضمن بعلم المكاشفة على غير أهله. فالغزالى إذن لا يعد علم المكاشفة مذموماً لذاته، وإنما المذموم هو الكشف عنه وتعاطيه مع غير أهله. لهذا يبدو ابن عربى امتداداً للغزالى وتجاوزاً له في نفس الوقت. فهو امتداد له لأنه سيقاسم نفس الهم التنظيري، وهو تجاوز له لأن جهوده ستنتصب على كشف علم المكاشفة ونشره بين العامة... «الغزالى كان ورث المعاملة وورثت لغة المعاملة، وابن عربى هو ورث تجربة المكاشفة وورثت لغة المكاشفة، ويظهر «إحياء علوم الدين» على أنه موسوعة الصوفية في علم المعاملة⁽¹⁾.

ابن عربى إذن ضروري لإكمال مشروع الغزالى... فقد اكتفى أبو حامد بتسوية جسد التصوف بيديه فجاء ابن عربى ليتفتح فيه من روحه. هذا التكامل بين المشروعين يظهر مرة أخرى أن التصوف تيار واحد، لا يختلف فيه الجنيد عن الحلاج، ولا الغزالى عن ابن عربى إلا بدرجة التصريح والكتمان. فالتصوف إذن يختلف بالدرجة ولا يختلف بال النوع. ومن ثمة فإن تأسيس الجمع بين الشريعة والحقيقة على «التقسيم الوهمي للتصوف إلى تصوف سني وأخر فلسفى»⁽²⁾. يحتاج إلى إثبات فروق معرفية مزعومة بين النوعين... الواقع أنه لا فرق بين الجنيد والحلاج إلا في مستوى تعبير كل منهما عن نفس الحال الذي يخضعان له. فيعبر الحلاج بالإيجاب عمما يعبر عنه الجنيد بالسلب. فحين يدعى الجنيد البقاء بالله والفناء عمما سواه، يقتصر الحلاج في اللفظ فلا يستعمل سوى ضمير المتكلم... وحين يعلى الغزالى من مقام علم المكاشفة فيفضل به على غير

(1) انظر: سعاد الحكيم، ابن عربى، ومولد لغة جديدة، ص 36.

(2) انظر: أبو زيد، نصر حامد - مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط 2، 1994، ص 271 (هامش).

أهله... يأتي ابن عربي ليصبح به... وبذلك يبدو جلياً أن الجنيد تأويل حسن للحلال، وأن ابن عربي نتيجة حتمية للغزالى، فالعصا من تلك العصبية، ومحاولة الفصل بين هذين وبين ذينك ضرب في حديد بارد!...

لعل فيما تقدم ما يكفي لإظهار أن محاولة الجمع بين الشريعة والحقيقة قد قامت على أساس واهية من الرواية والدراءة... لكن يجب التنبيه هنا إلى أن جهد كاتب هذه السطور (واجتهاده) ينصب على تبيان نوعية العلاقة التي يمكن أن تقوم بين طرف في المعادلة (الشريعة والحقيقة). ومن ثمة فهو لا يهدف إلى التشكيك في أي منهما. فالشريعة واقع موضوعي. وقد تكون الحقيقة كما يصفها أصحابها أيضاً... ولم يفكر كاتب هذه السطور قط في إصدار «فتوى» في التصوف... فتلك ظهرة الفقهاء، وقد انتدب لها بعضهم^(**)، ولا أن ينتقي من أقوال المشايخ ما يدل على تعظيمهم للشرع... ذلك نهج مؤرخي التصوف، وقد أفاد منه جلهم^(**)...

إنما يتساءل كاتب هذه السطور عن مدى توفيق القشيري في جهوده لإثبات أن الحقيقة ثمرة للشريعة، وعن المشروعية المعرفية التي انطلق منها الغزالى في تنظيره لتأسيس الشريعة على الحقيقة... وقد يكون في تحليله لقصة موسى عليه السلام مع الخضر مزيد بيان لما يقصد كاتب هذه السطور أن يصل إليه:

هذا اللقاء الذي قصه علينا القرآن (الكهف: 64 - 81) يتخذ منه المتصرف «مصدراً ثرياً لاستمداد كثير من أصولهم فيما يتصل بالعلم اللدني... والولاية والتبوة... وفكرة الظاهر والباطن»⁽¹⁾. تقدم القصة محاولة للجمع بين الشريعة والحقيقة، والمبادرة هذه المرة من جانب الشريعة. لكن صاحب الحقيقة يشكك

(*) انظر على سبيل المثال: ابن الجوزي البغدادي - تلبيس إبليس، تحقيق: السيد الجميلى، بيروت، دار الكتاب العربي، ط2، 1987.

(**) انظر: مصادر التصوف المذكورة في هذا البحث.

(1) انظر القشيري - لطائف الإشارات، ج1، ص79. (هامش).

منذ البداية في قدرة صاحب الشريعة على الصبر على صحبته ﴿فَقَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِعَ مَعِي صَبَرًا﴾ [الكهف: 67]. تنم الكلمات التي استعملها صاحب الحقيقة عن يقينه في استحالة هذه الصحبة، فهو يستعمل التوكيد والنفي المؤيد «إنك لن» والنفي يتعلق بقدرة صاحب الشرع على «الصبر»، فهو سيتعرض - مع صاحب الحقيقة - لما لا صبر عليه. ويرد صاحب الحقيقة في تعجب لا يخلو من إنكار ﴿وَكَيْفَ تَصِيرُ عَلَىٰ مَا لَزِّتْ تُحْكَمُ بِهِ حُبْرًا﴾؟! [الكهف: 68] الأمر إذن يتعلق بمعرفة خارج دائرة الشريعة. ولما كان صاحب الشرع يتخد من هذه الدائرة ميزاناً لا يعدل عنه، علم صاحب الحقيقة أنه لن يستطيع معه صبراً. غير أن صاحب الشرع يده بالصبر والسمع والطاعة. ويشرط صاحب الحقيقة - لقبول هذه الصحبة التي يعلم أنها لن تطول - على صاحب الشرع أن لا يسأله عن شيء حتى يحدث له منه ذكرأ.

الصحبة إذن قامت منذ البداية على مجموعة إكراهات، من حيث أن صاحب الحقيقة تلتها في قبولها منذ البداية، وأظهر حجاجاً قوية على استحالتها. ومن هنا قدم صاحب الشريعة ضمانات بالصبر والسمع والطاعة، مع قبوله لشرط صاحب الحقيقة. وهذا يظهر أن الجمع بين الشريعة والحقيقة ليس قضية واضحة بذاتها، وإنما يتطلب مجموعة تدابير قد تفلح، وقد لا تفلح مثلما حدث في هذه القصة.

وهناك ملاحظة أخرى مهمة، هي أن صاحب الشرع هو الذي بادر بطلب صحبة صاحب الحقيقة، ومن ثمة كان على الشريعة أن تخضع لشروط الحقيقة. فهل أمكنها القبول بهذا الوضع؟

تبيننا القصة أن موسى لم يستطع صبراً على أول تجربة ﴿فَانطَّلَقاً حَتَّىٰ إِذَا رَأَيَا فِي السَّيْفِيَّةِ حَرَقَهَا قَالَ أَخْرَقْنَا لِلْغَرِيقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْنَ شَيْئًا إِمْرًا﴾ [الكهف: 71]. لم يكتف موسى بإنكار فعل رفيقه، وإنما أصدر عليه حكم إدانة استمدده من الشريعة. وبذلك أخل بالاتفاق حين جعل الشريعة حاكمة على الحقيقة. وقع الصدام إذن حين لم يستطع موسى صبراً على ما عده خروجاً على الشرع. ويكتفي صاحب الحقيقة بتذكيره بأنه قال له في البدء، إنه لن يستطيع معه صبراً. هذا التذكير

الأريب يختلف كثيراً عن النعوت التي يطلقها المتصوفة على الفقهاء (محظيون، واقفون عند الرسوم، علماء الدنيا) حين ينكرون من أحوالهم ما هو أشنع من هذا بكثير! ...

ثم يعتذر موسى بأنه نسي ما قطع على نفسه من وعود... وتستمر الصحبة **﴿وَحْتَ إِذَا لَقِيَاهُ عُلِّمَ فَنَلَمَّهُ قَالَ أَفْلَتَ نَفْسًا رَّكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا تُكَرِّا﴾** [الكهف: 74]. ويكتفي صاحب الحقيقة مرة أخرى بتذكر رفيقه برأيه في استحالته هذه الصحبة منذ البداية، فيجعله موسى في حل منها إن هو عاد إلى الإنكار عليه. لكنه ما يلبث يعود إلى الاعتراض على الخضر **﴿... قَالَ لَوْ شِئْتَ لَنَخْذَنَّ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾** [الكهف: 77] ويجد صاحب الحقيقة الفرصة سانحة لإعلان فشل التجربة التي لم يكن متحمساً لها منذ البداية **﴿قَالَ هَذَا فِرَاقٌ بَيْنِي وَبَيْنَكَ﴾** [الكهف: 78].

لقد قامت تجربة الجمع بين الشريعة والحقيقة على قبول الشريعة بشروط لم يكن في استطاعتها الإيفاء بها. كان عليها أن تسكت على ما يبدو خروجاً صارخاً عليها، وهو أمر ينافي طبيعة الشرع لأن طابعه شمولي لا يعترف بحالات خاصة (شطح مثلاً). ثم إن طبيعة الشرع أن يكون حاكماً لا محكوماً. من هنا لم يستطع موسى صبراً رغم وعوده بالصبر والسمع والطاعة. وقد كان صادقاً في وعده بالطاعة، لكنه لم يتصور أن يطلب منه طاعة ما يعده مخالفًا للشرع! فالطاعة عنده مقيدة بحدود الشرع؛ وهي طاعة الشرع ...

وهناك ملاحظة أخرى، هي أن صاحب الحقيقة صبر على اعتراضات، بله إدانة، صاحب الشرع ولم يبين له تأويل أفعاله إلا بعد أن قرر الفراق بينهما... **﴿قَالَ هَذَا فِرَاقٌ بَيْنِي وَبَيْنَكَ سَأَتْبِعُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعَ عَلَيْهِ صَبَرًا﴾** [الكهف: 78]. فما دامت الصحبة قائمة بين الشريعة والحقيقة كان على هذه أن تقبل حكمها، لا أن تعالي عليها وتدعى تجاوزها. وحين فقدت الحقيقة صبرها وكشفت عن تأويلها كان عليها أن ترحل... وبذلك فإن الحقيقة حين تعلن عن نفسها تفارق الشريعة بالضرورة.

والملحوظة الثانية هي أن صاحب الحقيقة اكتفى ببيان الحكمة من أفعاله،

ولم يشغل نفسه بتأويل الشريعة بحيث يبدو باطنها موافقاً لما ذهب إليه. ولم يدع أن للشريعة باطنًا أصلًا، وإنما اكتفى بتبرير أفعاله من داخل حقيقته ذاتها ﴿وَمَا فَعَلَهُمْ عَنْ أَمْرِي﴾ [الكهف: 82]. فالله الذي أوحى إلى موسى شريعته، هو الذي علم العبد الصالح من لدنه، وكل فعل منفصل عن الآخر ومستغن عنه . . .

ولما كان كل من الفعلين منفصل عن الآخر، لم يعلم صاحب الحقيقة صاحب الشريعة شيئاً على الرغم من أن الصحبة قامت على رغبة الثاني في التعلم من الأول. وهو ما ينبيء عن استحالة التبادل المعرفي بن المنظومتين (قارن محاولة الغزالي). وحتى الصحبة بالجوار (= محاولة القشيري) أثبتت التجربة عجزها عن الاستمرار.

وبانتهاء هذا الاجتماع إلى فراق، يضرب القرآن صفحًا عن ذكر الخضر، بينما يروي لنا جوانب أخرى من قصة موسى . . . لقد ذكر الاستثناء (= الحقيقة) بشكل استثنائي مقتضب، بينما استمر الحديث عن العموم (= الشرع) تبياناً له وتوضيحاً . . . ومضة الحقيقة تلك ما لبست أن خبت، بينما ظلت منظومة الشريعة قائمة تؤدي دورها . . . وحين قدر الله نسخها تم ذلك بشرع آخر. منظومة أخرى. هكذا، أوضحت لنا هذه القصة؛ استحالة الجمع بين نظامين مختلفين؛ شريعة يوحى بها إلى رسول ويؤمر بتبليلها إلى أمته، وعلم لدني يخص به فرد.

في هذه القصة تعلم الشريعة يقيناً أن هذا العلم اللدني حقيقة لا يرقى إليها الشك، ومع ذلك لم تستطع عليه صبرا. فما بالك بداعواي مختلفة لا سبيل إلى إثباتها !؟

لقد تعذر الجمع بين الشريعة والحقيقة رغم الجهد والاجتهاد، فكان لا بد للمتصوفة من إيجاد موقف يعدونه وسطاً بين هذه وتلك. وقد اعتقادوا أنهم وجدهوا في طريقة تهم بنظام الأفراد أكثر من اهتمامها بإنتاج الأفكار.

**الفصل
الرابع**

الطريقة

- أ - طريقة الشيخ، شريعة للمريد.
- ب - الولي؛ وريث النبي.
- ج - الورد؛ إنتاج نص.
- د - الرياضة، غاية العبادة.

طريقة الشيخ: شريعة للمريد

بدت محاولة الجمع بين الشريعة والحقيقة ردة فعل على الوضع القلق الذي عانى منه التصوف في الثقافة العربية الإسلامية. فكانت محاولة لتأسيس شرعيته على المستوى النظري. ولما كانت كل عملية تأسيس نظري تهفو إلى تجسيد نظرها عملياً، ظهرت الحاجة إلى إيجاد مؤسسة صوفية يسلك المريد من خلالها إلى الحقيقة (قارن الفقه: أصول نظرية + فروع عملية).

هذه المؤسسة سيطلق عليها المتصوفة «الطريقة»^(١) تعبيراً عن تصورهم للتتصوف باعتباره رحلة إلى الله. ولقد عرف المصطلح تطوراً عبر تاريخ التصوف: « فهو في القرنين التاسع والعشر من التاريخ الميلادي (الثالث والرابع من الهجرة) عبارة عن نهج لعلم النفس الأخلاقي يدبر عملياً ضروب السلوك الفردي»^(٢).

في هذا الطور لم تصبح الطريقة بعد مؤسسة اجتماعية، وإنما هي مجموع التدابير التي يتخذها الصوفي لتجسيد معتقداته النظرية في سلوكه الفردي. لكن هذه التدابير الفردية ستغدو جماعية بفعل تنظير الغزالي لعلم المعاملة الذي جعل منه فقهآً صوفياً جاهزاً للتطبيق.

وهكذا، أصبح لفظ «الطريقة» في القرن الحادى عشر الميلادى (الخامس

(١) انظر: عبد المنعم الحفني - معجم مصطلحات الصوفية، ص 168.

(٢) انظر: ماسنيون - دائرة المعارف الإسلامية، ج 15، مادة: طريقة.

الهجري) «عبارة عن جملة مراسم التدبير الروحي المعمول به من أجل المعاشرة في الجماعات الإخوانية الإسلامية المختلفة التي بدأت تنشأ من ذلك الحين ..»⁽¹⁾.

وما تثبت دلالة اللفظ تتجاوز مراسم التدبير الروحي لتحليل - عند المتأخرین - إلى المنتسبین إلى طریقة صوفیة معینة. وبذلك يتم الانتقال من التركیز على الأفکار إلى تنظیم الرجال، حيث «أصبحت لفظة» طریقة «... تطلق على مجموعة أفراد من الصوفیة ينتسبون إلى شیخ معین، ويخضعون لنظام دقيق في السلوك الروحی، ويحيون حیاة جماعیة في الزوايا والربط والخانقاوات^(*)، أو يجتمعون اجتماعات دوریة في مناسبات معینة»⁽²⁾.

أصبحت الطریقة إذن عند المتأخرین تتحدد بمظاهر خارجیة، فطغى التنظیم الاجتماعي على التحدید النظری. لكن هذا التنظیم الاجتماعي ذو مصدر فردی. بمعنى أن الصوفی كان یتّبع أفکاراً لتدبیر شؤونه الخاصة (روحیة وسلوکیة)، ولم يكن یطمح إلى جعل آخرين يقاسمونه هذه التدابیر^(**). أما عند المتأخرین فإن الصوفی الذي أصبح شیخاً، سیحمل على عاتقه وضع نظام يدير من خلاله الحياة الروحیة والسلوك الیومی لمجموعة من الأفراد. ومن ثمة ستتعدد الطریقة بشیخها - مثلما تتعدد الأيديولوجیات بمنظیرها - الذي یرجع إليه وحده في تحديد أصولها وفروعها. من هنا «لم يكن للطریقة صفات ثابتة محدودة، وإنما كان لكل شیخ طریقته یدل على ذلك اختلاف الطرق وتباينها»⁽³⁾.

(1) انظر: المرجع السابق.

(*) الخانقاہ: لفظ مأخوذ من الفارسیة، معناه البيت الذي ينزله الصوفیة، وقيل سمي خانقاہ من الخنق لتصییقهم على أنفسهم، انظر: د. الحفni - معجم مصطلحات الصوفیة.

(2) انظر: الفتازانی - مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 235 - 236.

(**) كان الجنید یتكلّم على بضعة عشر رجلاً فإن كثروا لم یتكلّم، وما تم أهل مجلسه عشرين. انظر: الإحياء، ج 1، ص 32.

(3) انظر: نیکولسون - في التصوف الإسلامي، ص 78.

ولعل من الطريق أن الحرية المطلقة التي يتمتع بها شيخ الطريقة أنتجت إكراهاً عقدياً كان على المربي أن يخضع له. فالشيخ ينظم طريقته كما يبني زاويته. فيتعامل مع المربيدين - مثلما يتعامل البناء مع مواد بنائه - كل في المكان الذي يراه مناسباً له. وهكذا، أصبح الشيخ يتصرف في أفراد، وينشئ تنظيمياً، بعد أن كان العارف يخضع لأحوال ويترقى في مقامات. وبذلك يرث السلوك المكانة المرموقة التي كانت تحتلها المعرفة عند أوائل المتصوفة... .

وينبغي التنبيه هنا إلى أن إرهادات التنظيم الاجتماعي ظهرت في وقت مبكر لدى المتصوفة، وإن اختلف الدارسون في تعين تاريخ محدد لبداية ظهور الطرق الصوفية. يرجع أوليري بداية الطرق الصوفية إلى سنة 150هـ، ويجعل ظهورها في دمشق، ثم في خراسان، بعد هذا التاريخ بخمسين سنة. ويحدد لها مكان نشأة آخر في جدة حيث مزار الشيخ علوان (ت: 149هـ) مؤسس جمعية العلوانية. هكذا، يقترح أوليري مجموعة تواريХ دون أن يختار واحداً من بينها، ويتحدث عن طرق «الأدھمية، والبساطامية، والسقطية»^(*).

ثم يستدرك استدراكاً قد يفهم منه تحفظه حول المعلومات التي يسوقها: «ولا يبدو أن أيّاً من الطرق الصوفية الموجودة في الإسلام تعود في تاريخها إلى ذلك الزمن المبكر»^(۱).

يميز نيكولسون بين التنظير للطريقة وتجسيدها في مؤسسة اجتماعية. فيرجع بدايات «تقعيد القواعد وتنظيم رسوم الطريق الصوفي» إلى القرن الثالث الهجري. ويدرك تمييز يحيى بن معاذ الرازي (ت: 258هـ) بين أنواع مختلفة من الطرق حين يقول: «إذا رأيت الرجل يعمل بالطيبات فأعلم أن طريقه التقوى، وإذا رأيته يحدث بآيات الله فاعلم أنه على طريق الأبدال..»^(۲).

(*) نسبة إلى إبراهيم بن أدھم (ت: 161هـ) وأبي يزيد البسطامي (ت: 261هـ) والسرى السقطي (ت: 257هـ).

(1) انظر: أوليري - الفكر العربي، ص 168.

(2) انظر: نيكولسون - في التصوف الإسلامي، ص 20.

لكن كلمة (طريق) في هذا النص أقرب إلى معنى المقام منها إلى المعنى الذي استقر لها عند المتصوفة المتأخرین. ونفس الشيء يقال عن الفرق التي يذكرها نيكولوسون كالملامتية والطيفورية والخرازية والتورية، إذ لم تكن طرقةً بالمعنى الذي سيشيع في القرن الخامس الهجري.

ويقترح نيكولوسون - هو الآخر - تاريخاً لبداية الطرق الصوفية، وشيخاً مؤسساً لها. فيروي عن الفزويني «أن الخانقاوات وجدت في الإسلام في القرن الخامس الهجري ... وهذا يتفق مع ما ورد في كتاب آثار البلاد للفزويني حيث يقول إن أبو سعيد ابن أبي الخير (ت: 450هـ) يذكر عنه أنه مؤسس نظام الرهبنة في التصوف الإسلامي وأول واضح لقواعد وقوانينه». بينما نجد أن الطرق الصوفية المعروفة اليوم كالقادرية والرفاعية ... لم تظهر إلا «بعد ذلك بمائتي سنة، أي بين 450هـ - 650هـ»⁽¹⁾.

ويتفق هذا التاريخ مع ما يذهب إليه د. الشيببي من أن الشيخ عبدالقادر الجيلاني (ت: 561هـ) «كان أول من نادى بها (= الطرق) وأسسها»⁽²⁾.

لكن ماسنيون يلاحظ أن الطريقة القادرية «لم تنظم إلا بعد خمسين سنة»⁽³⁾ من وفاة الجيلاني. أما «ثانية الطرق الصوفية في الإسلام» فهي الطريقة الرفاعية التي تنسب إلى السيد أحمد الرفاعي (ت: 578هـ)⁽⁴⁾ الذي «جمع في حياته عدداً من التلاميذ وسلكهم في طريقة خاصة سنة 576 هـ»⁽⁵⁾.

يلاحظ أنه لا بد من التحفظ حول قيمة إسهام كل من الشيوخين في

(1) انظر: المرجع السابق، ص 57-58.

(2) انظر: الشيببي، كامل مصطفى - الصلة بين التصوف والتشيع، القاهرة، دار المعارف، ط 2، (د.ت)، ص 443.

(3) انظر: ماسنيون - دائرة المعارف، ج 15، مادة: طريقة.

(4) انظر الشيببي - الصلة، ص 444.

(5) انظر: أوليري - الفكر العربي، ص 168.

طريقتيهما ، فقد نظمت (= قعدت) القادرية بعد وفاة شيخها بخمسين سنة ، بينما لم يؤسس الرفاعي طريقته إلا قبل سنتين من وفاته. وبذلك فإن ترسيم الطريق وتنظيمه سيقع على عاتق الأتباع الذين سينسبونه للشيخ المؤسس استمداداً للشرعية.

ويستمر التسلسل التاريخي للطرق الصوفية - كما يرويه د. الشبيبي - فتأتي بعد الرفاعية «المولوية» التي تنسب إلى الشاعر الفارسي جلال الدين الرومي (ت: 672هـ). ويستنتج د. الشبيبي «أن الطريقة البكتاشية كانت معاصرة للمولوية ..»^(١).

إلا أن بول نويبيا (Paul Nwyia) يعتمد ترتيباً يختلف بشكل طفيف عن ترتيب د. الشبيبي ، حيث يجعل السهروردية (نسبة إلى أبي العجيب السهروردي المتوفى سنة 632هـ) بعد الرفاعية مباشرة ، وبعدها الشاذلية (نسبة إلى أبي الحسن الشاذلي المتوفى سنة 656هـ)^(٢). وإذا أخذت مراحل وفيات مشايخ هذه الطرق دليلاً على زمان تأسيسها فإن هذا الترتيب يبدو أقرب إلى الواقع التاريخي. وتكون الطريقة البكتاشية (نسبة إلى حاج بكتاش المتوفى سنة 738هـ) متأخرة - ولو قليلاً - عن المولوية ، ويتناهى ظهور الطرق الصوفية المتعددة^(**).

وبعد أن تم تأسيس الطرق ، ظهرت الحاجة إلى تأسيس شرعية المشايخ. ذلك أن المشايخ ، وما يتمتعون به من سلطة روحية و زمنية حادث في التصوف. فلم يكن لأوائل المتصوفة مریدون ولا طرق مرسومة يسلكون غيرهم فيها ، وإنما عين مشايخ الطرق لأنفسهم هذه المكانة حين غدا التصوف رُبُطاً يقيمها أفراد لتربيبة جماعات.

(١) انظر: الشبيبي ، الصلة ، ص 444 - 445.

Nwyia Paul - IBN 'ATA' ALLAH et la naissance de la confrérie sadilite , Beyrouth: dar/ el Machreq, éditeurs, Liban, P17. (2)

(**) مثل الأحمدية: نسبة إلى أحمد البدوي (ت: 675هـ) - البرهامية: نسبة إلى إبراهيم الدسوقي (ت: 676هـ) ، النقشبندية: نسبة إلى بهاء نقشبند (ت: 791هـ).

هذه الحقيقة لا يجد الرندي (ت: 792هـ) مفرأً من الاعتراف بها. فيلتجأ إلى تقسيم الشيوخ إلى نوعين: «شيخ تعليم وتربيه وشيخ تعليم بلا تربية». وليس الثاني ضرورياً لكل السالكين إلا لمن «فيه بلادة ذهن واستعفاء نفس». ويجعل التقيد به لمن «كان وافر العقل، منقاد النفس... من باب أولى». وبخلاف قوله في شيخ التربية يشدد الرندي على ضرورة شيخ التعليم: «وأما شيخ التعليم فهو لازم لكل سالك»⁽¹⁾.

يؤصل الرندي ما ذهب إليه من الفصل بين شيخ التربية وشيخ التعليم بأن «اعتماد شيخ التربية هو طريق الأئمة المتأخرین من الصوفية، واعتماد شيخ التعليم هو طريق أوائل المتصوفة»⁽²⁾. هذه التفرقة بين شيخ الرسوم وشيخ العلوم تعود إلى أن الرسوم لم تصبح ذات خطر في التصوف إلا بعد انتشار الطرق، وعدها التعبير الأسمى عن الحياة الصوفية القوية.

والرندي - كغيره من أصحاب الطرق (يتتمي إلى الشاذلي) - يعد شيخ التربية ضرورياً. فهو عنده «أمر لازم لا يسع أحداً إنكاره وكأن هذا من الأمور الضرورية في مجرب العادة»⁽³⁾.

وهناك شاذلي آخر، اشتغل بالفقه قبل أن يسلك الطريق، يعد شيخ الرسوم ضرورياً حتى لمن «كان وافر العقل، منقاد النفس»... يقول: «... أما من لم يصل إليه (= شيخ التربية) فلا يطمئن في السير أبداً ولو جمع العلوم كلها، وصاحب الطوائف كلها. فقد صلينا كثيراً وصمنا كثيراً واعتزلنا كثيراً... والله ما ذقنا حلاوة المعاني حتى صحبنا الرجال أهل المعاني...»⁽⁴⁾.

(1) انظر: الرندي، ابن عباد التفري - الرسالة الصغرى، تحقيق: الأب بولس نويا اليسوعي، بيروت، دار المشرق، ص 131.

(2) انظر: المصدر السابق، ص 13.

(3) انظر: المصدر السابق، ص 130.

(4) انظر: المصدر السابق، ص 13.

وروي عن أبي يزيد البسطامي - من قبل - أنه قال: «من لم يكن له أستاذ فإمامه الشيطان»^(*). ولعله قصد شيخ التعليم إلا أن أصحاب الطرق سحبوها على شيخ التربية إعلاه من مكانته. ويتجاوز الأمر التأكيد على ضرورة الشيخ إلى ملاحظة أن لكل إنسان شيخ، إما شيخ صوفي علیم، وإما شيطان رجيم! ولا يخفى ما في هذا التحديد من تعريف بأولئك الذين لم ينتسبوا للطرق الصوفية. ولعل المقصود هم الفقهاء، خصوم التصوف في كل عصر. ويتربّ على هذا الحكم نسبة الفقهاء إلى الشيطان إذا لم ينخرطوا في الطرق الصوفية! وبذلك فإن انتقاداتهم للتتصوف، حقيقة وطريقة «**رِجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**» [المائدة: 90].

وتجمع الطرق الصوفية - رغم اختلافها - على تحديد علاقة صارمة بين الشيخ والمرید تقوم على خضوع الثاني «خضوعاً أعمى» للأول. فيبيعة المرید للشيخ ولبسه الخرقة من يديه يعني فقده لذاته، وامتناله اللامشروع للكل ما يأمر به الشيخ... «كان الشيخ عندما يخلع على المرید الخرقة يعتبر ذلك رمزاً على أن المرید قد انخلع من إرادة نفسه وفني في الشيخ فلم يعد له في نفسه اختيار»^(۱).

عاش الشيخ: مات المرید! هذا الموت الإرادی (= موت الإرادة) يعبر عنه المتتصوفة بقولهم: «إن المرید مع شيخه كالميّت بين يدي الغاسل»^(۲). ولعل في عبارة نيكولسون إيحاء لا يخلو من غمز في جانب المشايخ. فقد كان العارف يفني في الله، أما في الطريقة فيفني المرید في الشيخ... فهل في الأمر مقابلة؟

(*) وفي رواية أخرى: من لا شيخ له فشيخه الشيطان. انظر: القشيري، الرسالة، ج 2، ص 735.

(1) انظر: نيكولسون - في التتصوف الإسلامي، ص 58.

(2) يقول ابن خلدون: المرید في هذه الطريقة، من لا إرادة له. فمن لم يتجرد عن إرادته لا يكون مریداً! انظر: شفاء السائل لتهذيب المسائل - تحقيق: أبو يعرب المرزوقي، تونس، الدار العربية للكتاب 1991، ص 196.

يصرح الجيلاني بما يلمح إليه نيكولسون حين يجرد المريد من كل شيء مادي ومعنى يقول: «المريد ليس له قميص ولا عمامه ولا ذهب ولا مال بالإضافة إلى شيخه، إنما يأكل على طبقه ما يأمره بأكله، هو فان عنه يتضرر أمره ونهيه لعلمه أن ذلك من الله عز وجل. صالحه على يد شيخه وقتله في حباه، إن اتهمت شيخك فلا تصحبه، فإنه لا يصح لك صحبته ولا إرادته»⁽¹⁾.

يلاحظ من نص الجيلاني أن هناك استمراً للغة الصوفية، لغة الأوائل، ولكن هناك تغيير جوهري على مستوى المضمون. حيث نجد فناً وتسلیماً تماماً. لكن الذي تغير هو أن الفاني لم يعد عارفاً وإنما مریداً. والذي يفني فيه، لم تعد الذات الإلهية، وإنما أصبح شيخ الطريق...

ولم يعد التسلیم مقاماً يكتسبه العارف، وإنما غداً بداية ضرورية لسلوك الطريق. ولا يخفى ما يضفيه هذا التعبير من تقديس على الشيخ حتى جعله بعض المریدین ﴿يَعْلَمُ حَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ﴾ [غافر: 19]. يقول أحد متصرفه المغرب: «والله الذي لا إله إلا هو، لو علمت أنه يخفى على الشيخ شأن من شؤوني لما تبعته شبراً»⁽²⁾.

لقد غدت طريقة الشيخ شريعة للمرید، عليه أن يتقييد بأدق تفاصيلها، لا في سلوكه فقط، وإنما في حياته الروحية أيضاً لأن الشيخ مطلع عليها. ومن واجب المرید أن يطّلع عليها إظهاراً لطاعته وحفظاً لعهده: «ولو كتم نفساً من أنفاسه عن شيخه فقد خانه في حق صحبته، ولو وقعت له مخالفة فيما أشار عليه شيخه،

(1) انظر: الجيلاني، عبد القادر - الفتح الرباني والفيض الرحماني، بيروت، دار المعرفة، 1981، ص 232.

وأيضاً ابن خلدون - شفاء السائل حيث يقول: فإذا ظفر بالشيخ فليقلده أمره، ويتمسك به تمسك الأعمى على شاطئ البحر بقاده... ص 198.

(2) انظر: الوزاني التهامي - الزاوية، ص 130. وقد استغفر الوزاني من تلك اليمين. ذكره الصغير، عبد المجيد - إشكالية إصلاح الفكر الصوفي، ص 302.

فيجب أن يقر بذلك بين يديه في الوقت ثم يستسلم لما يحكم به عليه شيخه عقوبة له على جناته ومخالفته . . .⁽¹⁾.

هكذا تكتمل دائرة الطريقة الشريعة: عقيدة راسخة في علم الشيخ وقدرته وإرادته: «من صحب شيخاً من الشيوخ ثم اعترض عليه بقلبه فقد نقض عهد الصحابة ووجبت عليه التوبة»، وتقييد صارم برسوم الطريقة، وإقامة حدود على المخالفين . . . كل ذلك يقرره الشيخ الذي لا معقب لأمره: «من قال لأستاذه لم؟ لا يفلح أبداً»⁽²⁾.

هكذا صاغ شيخ الطرق «علم المعاملة» الذي نظر له الغزالى في تشريع صارم يسير فيه الظاهر والباطن جنباً إلى جنب. واختصروا الطريق الصوفى الذى كان على العارف أن يسلكه إلى الله. فأصبح مطلوباً من المرید أن يصل إلى الشيخ عبر البوابة التي يحددها الشيخ، والباقي على الشيخ. وبذلك لم يعد الوصول إلى الله ممكناً إلا عبر الشيخ الذى أضفى على نفسه من صفاته. وهو ما يبرر تشريعه للمرید. وحين يتنازع المرید التقييد بشرع الله والتمسك بتشريع الشيخ، يفتى ذو النون بضرورة الانحياز إلى تشريع الشيخ: «ليس مریداً - البتة - من لم يكن أطلاع لأستاذه من ربه»⁽³⁾.

ويذهب القشيري على أن نقض عهد الطريقة معادل للخروج من الدين: «إإن نقض العهد في طريق الإرادة كالردة عن الدين لأهل الظاهر»⁽⁴⁾. ولا بد أن العقوبات والأحكام المترتبة على الخروج من الدين هي نفسها المترتبة على الخروج من الطريقة! . . .

إن إرادة التشريع عند مشايخ الطرق واضحة جلية. بل إنهم يستطون في هذا

(1) انظر القشيري - الرسالة، ج 2، ص: 737.

(2) انظر: المصدر السابق، ج 2، ص 633 - 634.

(3) انظر: العطار، فريد الدين - تذكرة الأولياء، 111 / 1 ترجمة.

(4) انظر القشيري - الرسالة، ج 2، ص 750.

التشريع، فيحددون ذنوباً لا تکفر عنها التوبة. فهذا القشيري يروي «أن المشايخ قالوا: عقوق الأستاذين لا توبة عنها»⁽¹⁾.

لقد أثمرت محاولة الجمع بين الشريعة والحقيقة طريقة تنقلب فيها حقيقة الشيخ شريعة للمرید. ولا يتعلّق الأمر أبداً بميل لدى الشيخ لإخضاع مریديه، وإذابة شخصياتهم في شخصه وكفى! وإنما يتعلّق بنظرية الشیوخ إلى دورهم التربوي، حيث ينظرون إلى التصوف على أنه «قضية تعليمية، علاقة تعلم وتعليم بين الشيخ والمرید... بمعنى أن الشيخ الواصل يمكنه أن يسلك مریداً يطلب الوصول، وأن الطريق الصوفي بأحواله ومقاماته قابل للاكتساب إلى حد ما»⁽²⁾.

وانطلاقاً من هذا المبدأ المشترک، يمكن حصر نقاط محددة بين الطرق الصوفية كافة منها:

- 1 - الاحتفال بدخول المرید في (الطريقة) بطقوس دقيقة ومرسومة.
- 2 - التزبي بزي خاص.
- 3 - اجتياز المرید مرحلة شاقة في الخلوة والصلوة والصوم، وغير ذلك من الرياضات.
- 4 - الإكثار من الذكر مع الاستعانة بالموسيقى والحركات البدنية المختلفة التي تساعده على الوجود والجذب.
- 5 - الاعتقاد في القوى الروحية الخارقة للعادة التي يمنحها الله للمرید.
- 6 - احترام المرشد أو شيخ الطريقة إلى درجة تقرب من القدس⁽³⁾.

هكذا اكتمل بناء المؤسسة الصوفية (= الطريقة) لتصبح مدرسة لها قواعدها

(1) انظر: المصدر السابق، ج 2، ص 634، ولعل الصواب قوله: لا توبة عنه بدل عنها.

(2) انظر: الحکیم، سعاد - ابن عربی ومیلاد لغة جديدة، ص 48.

(3) انظر: نیکولسون - فی التصوف الإسلامي، ص 65.

وعقائدها، وأهدافها. وكما عليه حال كل المدارس، أصبح التصوف حمى مغلاً له شروط انتساب، وواجبات ودرجات وعقوبات^(١).

كان المتصوفة يعيرون على الفقهاء جمودهم على الرسوم وإفراهم للدين من بعده الروحي الذي يعد له في نظر المتصوفة.

لكن هؤلاء حين انظموا في طرق جعلوا من الرسوم لب التصوف! ولم يكن بد من ذلك لأن «التنظيم» حتى ولو تعلق بشأن روحى، لا بد أن يكتسب شكلاً مادياً حتى يصبح ذا طابع جماهيري.

صحيح أن المتصوفة لم يغيروا هدفهم الروحي المعلن، وهو السفر إلى الله. لكنهم كانوا يسيرون في هذا الطريق فرادى، والآن أصبحى السفر جماعياً ينظمه «عارف بالطريق لمبتدئين (= مریدین) يسلكون الطريق لأول مرة... فكان عليه أن يتدرج بهم من منازل ألفوها في حياتهم السابقة (= بيعة، خرقفة، ورد) إلى منازل حياتهم الجديدة (أحوال، مقامات). من هنا ازدواجية زعيم الطريقة... فهو شيخ من خلال قيامه بالرسوم، وولي يحفظ المرید في أحواله^(*) ويرتقي به في المقامات^(**).

وهذه الصفة الأخيرة هي التي يستمد منها الشیخ سلطته الرسمية (نسبة إلى الرسوم)، ومكانته الروحية التي تجعل منه ورثاً للنبي. فكيف سيدير الولي إرثه؟

(١) انظر: المرجع السابق، ص 19.

(*) الحال: ما يرد على القلب من طرب أو حزن أو بسط أو قبض، وتسمى الحال «الوارد» أيضاً... وقيل معنى الأحوال هو ما يحل بالقلب، أو تحل به القلوب، من صفاء الأذكار، وقيل الحال هو الذكر الخفي.

(**) المقام: مقام العبد بين يدي الله عز وجل فيما يقام فيه من المجاهدات والرياضات والعبادات، وشرطه أن لا يترقى من مقام مثل (التوبة، الورع، الزهد، الفقر، الصبر، الرضا، التوكل) إلى مقام ما لم يستوف أحکام ذلك المقام. انظر: الحفني - معجم مصطلحات الصوفية، مادتي حال ومقام.

ب

الولي: وريث النبي

ترتبط الولاية⁽¹⁾ في معناها اللغوي بفعل متعدد. بمعنى أن الولي لا يكون ولیاً إلا مرتبطاً بواقع موضوعي يمارس عليه ولايته. هذه الممارسة تعطي للولي سلطة على موضوعه، وتجعله قائماً به. من هنا ملاحظة ابن الأثير: «وكان الولايات تشعر بالتدبير والقدرة والفعل . . .»⁽²⁾.

أما في الاصطلاح فيفرق الجرجاني بين الولاية والولاية، عاداً الأولى «من الولي وهو القرب، فهي قرابة حكمية حاصلة من العتق أو من الموالاة» والثانية «هي قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه والولاية في الشرع تنفيذ القول على الغير شاء الغير أو أبى»⁽³⁾.

يضيف الجرجاني - في هذا النص - معنى جديداً إلى مفهوم «الولاية»، فهي بالإضافة إلى كونها «تشعر بالتدبير والقدرة والفعل»، تتضمن معنى الإكراه. فللولي أن يكره من يخضع لولايته. وبذلك تجتمع في الولي خصائص السلطة كافة.

هذه السلطة سيرسخها المتتصوفة باعتبارها مددأً من الله. فللولي عندهم

(1) جاء في لسان العرب: الولي في أسماء الله تعالى: الولي هو الناصر، وقيل: المتولى لأمور العالم والخلافات القائم بها... ولـيـ الـيـتـيمـ يـليـ أمرـهـ ويـقـومـ بـكـفـائـتـهـ. ولـيـ الـمـرأـةـ الـذـي يـليـ عـقـدـ النـكـاحـ عـلـيـهـ.

(2) انظر: المصدر السابق، مادة: ولـيـ.

(3) انظر: الجرجاني - التعريفات، ص 275.

معنيان: «أحدهما فعال بمعنى مفعول، وهو من يتولى الله سبحانه أمره... فلا يكله إلى نفسه لحظة، بل يتولى الحق سبحانه رعايته»⁽¹⁾.

يحدد هذا المعنى الأول موقع الولي من الله ومكانته عنده. ولما كان الولي في رعاية من الله دائمة، جاء المعنى الثاني محدداً لصفات الولي التي أهلته لاحتلال هذه المكانة الرفيعة عند الله، أو وهبت له لأن الله اختاره لموالاته: «والثاني: فعال مبالغة من الفاعل، وهو الذي يتولى عبادة الله وطاعته، فعبادته تجري على التوالي، من غير أن يتخللها عصيان». هكذا يبدو الترابط ضرورياً بين المعنيين، فدوار حفظ الله ورعايته للولي يستتبع مداومة الولي على الطاعة والعبادة. ويصرح القشيري نفسه بهذا الترابط حين يقول: «وكلا الوصفين واجب حتى يكون الولي ولياً: يجب قيامه بحقوق الله تعالى على الاستقصاء والاستيفاء، ودوار حفظ الله تعالى إياه في السراء والضراء»⁽²⁾.

وهناك تقسيم آخر للولاية إلى عامة و خاصة: «والعامة حاصلة لكل من آمن بالله و عمل صالحًا»، ويدخل فيها - بهذا المعنى - جميع المؤمنين. أما «الولاية الخاصة فهي الفتنة في الله سبحانه - ذاتاً و صفة و فعلًا». فالولي هو الفاني في الله، القائم به، الظاهر بأسمائه و صفاته⁽³⁾. وتحرز هذه الولاية الخاصة من أحد وجهين، إما أن تكون عطائية أو كسبية. تحصل الأولى «بالانجذاب إلى الحضرة الرحمانية قبل المجاهدة»، ويسمى صاحبها محبوباً. أما الثانية فلا تحرز إلا «بعد المجاهدة» ويسمى صاحبها محبًا⁽⁴⁾...

(1) انظر: القشيري - الرسالة، ج 2، ص 520.

(2) انظر: المرجع السابق، ص 521.

(3) انظر: القيصري، داود - المقدمات على شرح فصوص الحكم، ضمن كتاب نصوص فلسفية مهداة إلى الدكتور إبراهيم مذكور، تحرير: عثمان أمين، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1976، ص 255 - 256.

(4) انظر: المرجع السابق، ص 256.

لقد شغل المتصوفة بأمر الولاية تحديداً وتأصيلاً. فكان الحكيم الترمذى (ت: 285هـ) من رواد التنظير لها، حيث «تجمع المصادر الصوفية على أنه أول من تكلم من المتصوفة في الولاية»⁽¹⁾. وقد خصص لها كتاب: «ختم الأولياء»^(*).

هذا الاهتمام الذى أولاه الترمذى لموضوع الولاية جعل الهجوبرى (ت: 465هـ) يقرر أن «بداية كشف مذهبة هي أن تعرف أن الله تعالى أولياء اصطفاهم من الخلق وقطع هممهم عن المتعلقات واشتراهم من دعاوى نفوسهم وأهوائهم وأقام كل واحد منهم في درجة وفتح عليه باباً من المعانى»⁽²⁾. وبفضل جهود الترمذى غدت الولاية بعده «قاعدة وأساس طريقة التصوف والمعرفة جملة»⁽³⁾.

لكن الخلاف ما لبث أن دب بين المتصوفة - كعادتهم - حول هذه القاعدة، فقد اختلفوا حول مراتب الأولياء ووظائفهم، واختلفوا أكثر حول عصمتهم.

يجمع المتصوف على أن أعلى رتب الولاية هي رتبة القطب، ويطلقون عليه الغوث أحياناً، ويعد ذو النون المصري (ت: 248هـ) أول من تكلم في القطب

(1) انظر الجابري - بنية العقل العربي، ص 347.

(*) يرجع بعض الباحثين المحدثين نشأة فكرة الولاية إلى ما قبل الإسلام، فآدم ميتز يردها إلى المذهب النصراني الغنوسي، ويقول إن المتصوفة أدخلوها إلى الإسلام. (انظر: الحضارة الإسلامية، ج 2، ص 30). ويرجعها د. أبو العلاء عفيفي إلى تراث البلدان التي فتحها الإسلام، ومن هذا التراث تلقاها المتصوفة (انظر: التصوف الثورة الروحية، ص 294).

أخرج الترمذى من ترمذ لما ألف كتابه «ختم الأولياء» أو «ختم الولاية» و«علل الشريعة»، وأنكر عليه تفضيله الأولياء على الأنبياء. (انظر تذكرة الحفاظ للذهبي، ج 2، ص 645. والطبقات الكبرى للشعراني، ج 1، ص 14).

(**) ترمذ: مدينة مشهورة من أمهات المدن راكبة على نهر جيحون من جانبه الشرقي، متصلة بالصغاريان... انظر ياقوت الحموي - معجم البلدان، بيروت: دار صادر، (د.ت)، ج 2، ص 26.

(2) انظر: الهجوبرى - كشف المحجوب، ترجمة إسعاد عبد الها迪 قنديل، بيروت: دار النهضة العربية 1980، ص 442.

(3) انظر: المصدر السابق، ص 442.

والقطبية⁽¹⁾ ، فذهب المتصوفة بعده فيها مذاهب شتى. يقول الجرجاني : «القطب، وقد يسمى غوثاً باعتبار التجاء الملهوف إليه، وهو عبارة عن الواحد الذي هو موضع نظر الله في كل زمان، أعطاه الطلسم الأعظم من لدنه، وهو يسري في الكون، وأعيانه الظاهرة والباطنة، سريان الروح في الجسد. بيده قسطاس(*) الفيض الأعم... علمه يتبع علم الحق...»⁽²⁾.

يقوم القطب على رأس حكومة باطنية من الأولياء يختلف المتصوفة في عدد أفرادها ومراتبها. فالكتاني (ت: 322هـ) يعين بعد الغوث أربعة عمد يليهم سبعة اختيار ثم أربعون من البدلاء ثم سبعون من النجاء ثم ثلاثة من النقاء. ثم يحدد أماكن إقامتهم، وترتيبهم في قضاء حاجات العامة⁽³⁾. وللهجويري تقسيم يختلف عن هذا، ولداود القيصري تقسيم يختلف عن تقسيم الهجويري⁽⁴⁾.

إذا كان المتصوفة يختلفون في تحديد مراتب حكومة الأولياء وعدد أفرادها، فإنهم يتفقون على أن هذه الحكومة يناط بها تدبير هذا الكون، فقد «جعلهم الله أولياء العالم... حتى أن الأمطار تمطر من السماء ببركتهم وبينيت النبات من الأرض بصفاء أحوالهم وينتصر المسلمون على الكفار بهمتهم».

ويذهب الهجويري إلى أنه «يجوز أن يمنح [= الله] أحداً الولاية ليكون حلماً الحل وعقده العقد في الملك، ويكون دعاؤه مستجاباً، وأنفاسه مقبولة...»⁽⁵⁾.

(1) انظر: عمار، على سالم - أبو الحسن الشاذلي، مصر: دار رسائل الحبيب الإسلامية، ط 1، 1951، ص 191.

(*) القسطاس: أعدل الموازين وأقومها... هو ميزان العدل، أي ميزان كان من موازين الدرر لهم وغيرها، انظر: لسان العرب، مادة قسطس.

(2) انظر: التعريفات، ص 186.

(3) انظر: الشعراوي - الطبقات الكبرى، ج 1، ص 95.

(4) انظر: الهجويري - كشف المحجوب، ص 447 وما بعدها. وأيضاً القيصري، المقدمات على شرح فصوص الحكم، ص 256 وما بعدها.

(5) انظر: المصدر السابق، ص 444.

ويؤسس الهجويري ما ذهب إليه على قصة عمر بن الخطاب مع نيل مصر، فيحور فيها قليلاً حتى يبدو عمر صاحب حل وعقد في الملك. يقول عمر - حسب رواية الهجويري - مخاطباً النيل: «أيها النهر! إذا كنت توقفت بنفسك فلا يجوز، وإن كنت توقفت بأمر الله عز وجل فإن عمر يقول: أجر! فلما ألقوا الورقة في النهر جرى الماء»⁽¹⁾. يقرر عمر أن النهر توقف بأمر الله، لكن الولي ابن الخطاب - صاحب الحل والعقد في الملك - يبدل أمر الله بأمره فيجري النهر (كذا!). ذلك ما يفهم من منطوق نص الهجويري، وإليه قصد...

لكن كتب التاريخ تقدم لنا نصاً آخر يبدو فيه الخليفة الثاني أكثر تواضعاً، فيسأل جريان النهر بإرادة الله لا بأمر عمر: «من عبد الله عمر أمير المؤمنين إلى نيل مصر. أما بعد، فإن كنت تجري من قبلك، فلا تجر وإن كان الواحد القهار الذي يجريك، فنسأله الواحد القهار أن يجريك»⁽²⁾.

هذا الغلو في أمر الولي سيبلغ مداه عند أصحاب الطرق الصوفية، حتى يجعل بعضهم التوجه إليه في الصلاة أولى من التوجه إلى الكعبة. فقد «روى ابن عطاء الله عن الشيخ أبي العباس المرسي قوله: لو كان الحق سبحانه وتعالى يرضى خلاف السنة لكان التوجه في الصلاة إلى القطب الغوث أولى من الكعبة» ويسيف المرسي: «لو كشف عن حقيقة الولي لعبد من دون الله»⁽³⁾.

التوجه إلى الكعبة إذن ليس سوى سنة درج الناس عليها فأقرها الله، ولولا ذلك لكان التوجه في الصلاة إلى الغوث لأنه أولى بذلك من الكعبة... والله ليس معبوداً إلا لأن الولي مستور!... ربما كان هذا الاعتقاد الذي صرّح به المرسي (ت: 686) نابعاً من الصفات التي أشترطها أستاذه أبو الحسن الشاذلي (ت: 656هـ) في القطب الغوث. فقد اشترط فيه «خمسة عشر كرامة، فمن ادعاهما

(1) انظر: المصدر السابق، ص 445.

(2) انظر: معجم البلدان، ج 3، ص 863.

(3) انظر: عمار - أبو الحسن الشاذلي، ص 194.

أو شيئاً منها فليبرز بمدد: الرحمة (1) والعصمة (2) والخلافة والنيابة (3) ومدد حملة العرش العظيم (4) ويكشف له عن حقيقة الذات (5) وإحاطة الصفات (6)...»⁽¹⁾.

يلاحظ - من هذا النص - أن من بين الصفات التي يشترطها الشاذلي في مدعى الولاية، صفة العصمة التي تصرح الشريعة باختصاص الأنبياء بها. هذا التصريح سيؤدي إلى اضطراب مواقف المتصرفه من إضفاء العصمة على الأولياء. ويعود هذا الإضطراب إلى عدم وضوح الصلة التي يقيمهها المتصرفه بين الأنبياء والأولياء، فقد أضفوا على الأولياء جل صفات الأنبياء حتى كاد الولي يغدو مرادفاً - في الصفات والأفعال - للنبي.

إذا كان الشاذلي يشترط العصمة في الولي، فإن الكلباجي يصرح بإمكانية مقارفة الولي للصغار والكبار وإن قارنتهما التوبة الخالصة، يقول: «... ومن كان بهذه الصفة [= الولاية] لم يكن للعدو إليه طريق بمعنى الإغواء... وهو مع هذا ليس بمعصوم من صغيرة ولا كبيرة، فإن وقع في إحداهما قارنته التوبة الخالصة»⁽²⁾.

أما القشيري فيتذبذب بين الموقفين، تارة يصف الولي بأنه «محفوظ» وهي درجة أقل من العصمة تقتصي عدم الإصرار على الذنب، ومجانته غالباً⁽³⁾، وتارة أخرى يصفه بأنه معصوم: «ولا يكون ولياً إلا إذا كان موفقاً لجميع ما يلزمه من الطاعات، معصوماً بكل وجه عن جميع الزلات»⁽⁴⁾. ورغم تفريق القشيري بين الحفظ والعصمة فإنه يضيفهما معاً على الولي في سياق واحد: «... ويكون [الولي] بمعنى كونه محفوظاً في عامة أحواله من المحن. وأشد المحن ارتكاب

(1) انظر المرجع السابق، ص: 193.

(2) انظر الكلباجي - التعرف لمذهب أهل التصوف، ص: 75.

(3) انظر: القشيري - لطائف الإشارة، ج 3، ص 105

(4) انظر: المصدر السابق، ج 3، ص 105.

المعاصي، فيعصمه الحق سبحانه على دوام أوقاته من الزلات».

هكذا يرتقي الولي من الحفظ في بداية الجملة إلى العصمة في نهايتها! ثم يردد القشيري موضحاً، ومقارناً الولي بالنبي : «وكما أن النبي لا يكون إلا معصوماً فالولي لا يكون إلا محفوظاً»⁽¹⁾.

يعكس هذا الاضطراب مأزق القول الصوفي «في ظل رقابة الفقهاء». فإطلاق صفة العصمة على الأولياء ستثير حتماً سخط ، ومن ثمة فتاوى الفقهاء. ولابد من الإعلاء من شأن الأولياء حتى يكتسبوا مكانة مرموقة لدى العامة. فكان لا بد من نحت مصطلح مرادف لـ «العصمة» مع التذكير - عند الضرورة - بأنه لا يعطي نفس المعنى تماماً. وهكذا فإن النبي معصوم والولي محفوظ... ولا ضرورة للخوض في التفاصيل.

ويتكرر نفس الاضطراب والغموض حين يتعلق الأمر بالخروج على المألوف الذي قد يظهر على أيدي الأولياء. وتبرز المشكلة في إمكانية الالتباس بين الخروج على المألوف عند الأولياء والمعجزات عند الأنبياء، فكلاهما «فعل ناقض للعادة»⁽²⁾.

هنا أيضاً يلجأ المتصوفة إلى نحت مصطلح رديف للمعجزة «فالذي للأنبياء معجزات ، وللأولياء كرامات ..»⁽³⁾.

وبهذا يفرق المتصوفة بين الفعل الناقض للعادة من حيث صدوره عن النبي أو الولي. فهو في الحال الأولى معجزة لارتباطه بدعوى النبوة وفي الحال الثانية كرامة مترتبة بدعوى الولاية. «... لأن النبي يثبت نبوته بإثبات المعجزة والولي أيضاً يثبت ولايته بالكرامة، وهذا الصادق في ولايته يقول ما يقول الصادق في

(1) انظر: المصدر السابق، ج 3، ص 105. وانظر أيضاً الرسالة، ج 2، ص 521.

(2) انظر: الهويجري - كشف المحجوب، ص 453.

(3) انظر: الكلباني - التعرف، ص 73.

نبوته، وكرامته عين إعجاز النبي⁽¹⁾. الفرق إذن بين المعجزة والكرامة فرق في الدرجة وليس فرقاً في النوع. ذلك أن «الكل متساوٍ في أصل الإعجاز، أما في الدرجات والتفضيل فلا يختلفان على الآخر فضل»⁽²⁾، وليس كل المتصوفة مجمعون على ذلك⁽³⁾. لهذا يحاول الهجويري رسم الحدود بين المعجزة والكرامة حيث يقول «اعلم أن سر المعجزات: الإظهار، وسر الكرامات: الكتمان، وثمرة المعجزة تعود على الغير، والكرامة خاصة ب أصحابها. وصاحب المعجزة أيضاً يقطع بأن هذه معجزة، والولي لا يستطيع أن يقطع بأن هذه كرامة أو استدراج . . .»⁽⁴⁾.

وهكذا يستمر المتصوفة في تبع خصائص الأنبياء ليضفوها على الأولياء مع الحرص على إثبات فرق في الدرجة ليس في نهاية التحليل سوى محاولة لإنفصال من رقابة الفقهاء. فإذا كان معراج النبي ﷺ «يكون من وجه الإظهار الشخصي والجسد»، فإن معراج الولي «يكون من وجه الهمة والأسرار». لكن الهجويري يقيم مماثلة بين أجساد الأنبياء وقلوب الأولياء ليستنتج منها فضل الأوليين على الآخرين: «وأجساد الأنبياء في الصفاء والظهور والقرب مثل قلوب الأولياء وأسرارهم، وهذا فضل ظاهر . . .»⁽⁵⁾.

وواضح أن هذا الفرق ليس ذا بال من الناحية المعرفية (بالمعنى الصوفي للمصطلح). فالذى يعي عن الله في حالة القرب هذه هو القلب، وبذلك فإنه لا فرق - معرفياً - بين معراج الهمة والسر ومعراج الجسد. بل إن المتصوفة الذين تحدثوا عن تجاربهم في المعراج لم يقرروا هذا الفرق. فالسهروردي (يضرب

(1) انظر: الهويجري - *كشف المحجوب*، ص 454.

(2) انظر: المصدر السابق، ص 454.

(3) يقول الجيلاني: والله ثم والله إن أحوال الأولياء كأحوال الأنبياء لكن لقبهم غير لقبهم.
انظر: *الفتح الرباني* ن 287.

(4) انظر: الهويجري - *كشف المحجوب*، ص 455.

(5) انظر: المصدر السابق، ص 476.

الهجويري مراججه مثلاً) لا يتحدث عن انتقال بالهمة والسر، وإنما يتحدث عن رحلته دون تقييد⁽¹⁾. والشيء نفسه فعل أحمد البدوي (ت: 675هـ) في روايته لمراججه: «فأتأني ملائكة من عند ربِّي فحملوني وعرجوا بي إلى السماء الرابعة»⁽²⁾.

ربما كانت هذه التفرقة بين مراجع النبي ومراجع الولي اجتهاداً من مؤرخي التصوف المنافقين عنه. فالقول إن مراجع الولي هو عين مراجع النبي يعني إلحاق الأول بالثاني. وذلك سيجلب سخط الفقهاء وفتاويهم. فكان لا بد من إيجاد فارق ولو طفيف، يحافظ على فرادية مراجع النبي دون أن يقلل من قيمة مراجع الولي المعرفية.

لقد سارت هذه المقارنات (بين حفظ الولي وعصمة النبي، والمعجزة والكرامة، ومراجع النبي ومراجع الولي...) إلى غايتها فبدأ التساؤل عن مكانة الولي من النبي.

وهكذا أجمع مؤرخو التصوف المنافقين عنه على أن النبي أفضل من الولي، والثاني تابع للأول. يقول الهجويري «إعلم أن جملة مشايخ هذه الطريقة مجتمعون على أن الأولياء في جميع الأوقات والأحوال متبعون للأنبياء ومصدقون لدعوتهم. والأنبياء أفضل من الأولياء، لأن نهاية الولاية بداية النبوة»⁽³⁾. هنا أيضاً يلجأ المتصوفة إلى إثبات فرق في الدرجة يسمح بتفضيل الأنبياء على الأولياء.

وإذا كان «جملة المشايخ» مجتمعون على تفضيل الأنبياء على الأولياء - حسب رواية الهجويري - فإن الطوسي يذكر أن فرقاً «ضللت في تفضيل الولاية

(1) انظر: المصدر السابق، ص 476.

(2) انظر: عاشور، سعيد عبد الفتاح - السيد أحمد البدوي (شيخ وطريقة)، القاهرة، دار الكتاب العربي ن 2، 1967، ص 149.

(3) انظر: المصدر السابق، ص 474.

على النبوة، ووقع غلطهم في قصة موسى والخضر عليه السلام... فأداهم ذلك، إلى أن فضلوا الأولياء على الأنبياء⁽¹⁾. يضاف إلى ذلك أن الترمذى (أول من ألف في الولاية) أخرج من ترمذ بسبب مقالته في تفضيل الأولياء على الأنبياء⁽²⁾.

وينسب الشعراوى إلى عبدا لقادر الجيلانى أنه قال: «أوتيتم معاشر الأنبياء اللقب وأوتينا ما لم تؤتوا»⁽³⁾. فهل يفهم من هذا القول تفضيله الأولياء (وهو أحدهم) على الأنبياء؟

ويذهب الجيلانى إلى أن الأولياء يوحى إليهم كما يوحى إلى الأنبياء. الفرق الوحيد الذى يتبينه بين الوحيين هو أن وحي النبي ظاهر ووحى الولي باطن. يقول: «آحاد أفراد من الخلق يوحى إليهم، يقذف إليهم كلمات يخصهم بها، يعرفون الخير ويوقفون عليه، كيف لا يكون كذلك، وهم على متابعة الرسول في أقواله وأفعاله، وهو عليه الصلاة والسلام - أوحى إليه ظاهراً، وهم يوحى إليهم باطناً...»⁽⁴⁾. الفرق مرة أخرى فرق في الدرجة وليس فرقا في النوع، فهو وحي في الحالين.

ويضرب الجيلانى مثلاً لهذا الوحي الباطنى فيقول: «روى قلبي عن ربى: أجعل لخلوتك بابين، بابا إلى الخلق، وبابا إلى الحق...»⁽⁵⁾.

يرجع الجيلانى الوحي إلى الأولياء إلى «أنهم ورثة [=النبي] وأتباعه في جميع ما أمرهم به»⁽⁶⁾. وما دام الأمر أمر إرث فللوارث الراشد أن يتصرف في إرثه كيف يشاء.

(1) انظر: الطوسي - اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود، ص 535.

(2) انظر: الذهبي - تذكرة الحفاظ، ج 1، ص: 645.

(3) انظر: الشعراوى - الجواهر والدرر، ص: 278، ذكره عاشور، سعيد عبد الفتاح - السيد أحمد البدوى، ص: 137.

(4) انظر: الجيلانى - الفتح الربانى، ص 171.

(5) انظر: المصدر السابق، ص: 287.

(6) انظر: المصدر السابق، ص: 171.

لم يكن الجيلاني وحده القائل إن الأولياء ورثة الأنبياء، وإنما تردد هذا القول كثيراً في المأثورات الصوفية، للمكانة المرموقة التي يؤمنها للولاية. فتركته النبي - حسب المتصوفة - شرعية ومعرفية (= شريعة، وحقيقة). وحين تؤول إلى الأولياء فإنهم سيحافظون عليها، ولكنهم أيضاً سيتصرفون فيها. فكل وارث يصبو إلى امتلاك ما ورثه، وربما إلى توريثه وإثراه. وإذا كان المتصوفة قد تصرفوا بكل حرية في أحد شقى الميراث (= الحقيقة)، فإنهم تحرجوا من التصرف في الشق الثاني لوجود رقابة شديدة من ورثة آخرين لا يعترفون بمنسوب المتصوفة من النبي ﷺ، ويعدون أنفسهم ورثة الشرعيين الوحيدين: الفقهاء. وهكذا سيتنازل الولي عن التصرف (بمعنى التبديل والتغيير) في قسط من ميراثه: «إذ الولي قط لا يأتي بشرع جديد وإنما يأتي بالفهم الجديد في الكتاب والسنة الذي لم يكن يعرف لأحد قبله»⁽¹⁾.

هكذا سيحافظ الولي على أصول ميراثه الشرعي، لكنه سيسתרمها بالطريقة التي يراها مناسبة. والفقيه هو الآخر يسترم نفس الأصول. لكن قواعد الاستثمار عند هذا تختلف عنها عند ذاك. ففي حين يسترم الفقيه الأصول حسب قواعد استنبطها منها، فإن الولي يسترم نفس الأصول في ضوء الشق الثاني من ميراثه (= الحقيقة). ومن ثمة فهو (= الولي) قد لا يعترض بنتائج الفقيه إذا تعارض مع ما أداه إليه كشفه. ذلك ما يذهب إليه داود القيصري حين يؤكد أن «إجماع علماء الظاهر في أمر يخالف مقتضى الكشف الصحيح، المرافق للكشف الصريح النبوى والفتح المصطفوى، لا يكون حجة عليهم [= الأولياء]». فلو خالف من له المشاهدة والكشف إجماع من ليس له ذلك لا يكون ملماً في مخالفته ولا خارجاً عن الشريعة: لأن ذلك من باطن رسول الله ﷺ»⁽²⁾.

لم يأل المتصوفة، بعد الذي أوضحتنا، جهداً في ربط الولاية بالنبوة،

(1) انظر: الشعراوي - الطبقات الكبرى، ج 1، ص: 06.

(2) انظر: القيصري - المقدمات، ص: 253.

وجعل الولي امتداداً للنبي ، ومن ثمة الوراث الحقيقى لعلومه ورسالته ، «وهو الذى أشركه الله تعالى مع رسوله ﷺ في الصفة التي يدعو بها إلى الله»^(١) . فإذا كان النبي معصوماً من الصغائر والكبائر ، فإن الولي محفوظ منها . . . وإذا كان النبي يأتي بالمعجزات فإن الولي صاحب كرامات . . . وللولي معراجه كما للنبي معراجه ، ويوحى إليه كما يوحى إلى النبي ^(*) . . . والنبي يأتي بشرعية ، والولي يبتدع (المعنى القدحى غير مقصود إنما المقصود معنى الابتكار) طريقة . . . ولا فرق - في مقتضى اللغة - بين الشريعة والطريقة ، فكلاهما تعنى السبيل.

لقد التقى النبي والولي في نفس السبيل . لكن الأول ما يزال يمتاز على الثاني بأن له نصاً مقدسأً أو حي إلىه ليجعله منبع شريعته ، فلماذا لا ينبع الولي نصاً يكون ورداً لطريقته؟

(١) انظر: ابن عربي - الفتوحات المكية، بيروت، دار صادر (د.ت)، ج ١، ص 251.

(*) ينسب إلى السيد أحمد البدوي أنه كان يتبع في غار في جبل أبي قيس في مكة، فجاءه ملك وقال له: «أنا ملك من ملائكة الله عز وجل، وهو يقرئك السلام، ويقول لك: يا أحمد: توجه إلى مصر» وهكذا تلقى البدوي الوحي من ملك كما تلقاه محمد ﷺ من جبريل، وهاجر من مكة إلى مصر كما هاجر محمد ﷺ، منها إلى يثرب... انظر: عاشور - السيد أحمد البدوي، ص 148 - 149.

الورد: إنتاج نص

جـ

قامت الطرق الصوفية على افتراض علاقة بين شيخ واصل ومرید يسلمه نفسه لسلوك به الطريق إلى الله. فكان على الشيخ أن يعين للمرید جملة تدابير عليه أن يتقيدها بشكل دقيق... عليه أن يعتقد اعتقاداً جازماً في قدرة الشيخ على إيصاله إلى الله. وعليه أن ين الصاع لأوامره ونواهيه بكل غبطة، وأن ينظر إلى كل ما يصدر عن الشيخ من زاوية حسن الاعتقاد والقبول. ذلك أن الشيخ ولدي يتلقى المدد من الله. وبفضل هذا المدد يضطلع بتربيته المرید والترقى به في المقامات. ولما كان «مدد الشيخ في ورده»⁽¹⁾، حرص كل شيخ طريقة على أن يكون له ورده الخاص. وأصل الورد - في اللغة - «الماء الذي يورد، والورد الإبل الواردة...»⁽²⁾، أما في اصطلاح الصوفية فهو «اسم لوقت من ليل أو نهار، يرد على العبد مكرراً فيقطعه في قربة إلى الله، ويورد فيه محظياً يرد عليه في الآخرة... وأيسر الأوراد صلاة أربع ركعات، أو قراءة سورة من المثناني...»⁽³⁾..

الورد إذاً عبادة مؤقتة يدام عليها، يقرها الشيخ ويلتزمها المرید. وقد يسمى «الحزب من أحزاب القرآن لوقت ما ورداً»⁽⁴⁾.

(1) انظر: عاشور - السيد البدوي، ص 189.

(2) انظر: ابن منظر - لسان العرب، مادة (ورد).

(3) انظر: المكي - قوت القلوب، ج 1، ص 168.

(4) انظر: المصدر السابق، ج 1، ص 168.

لكن الورد يختلف عن الحزب في أن الأول يقتصر على العبادة وطلب القرب ، بينما يستعمل الثاني - أحياناً - تریاقاً يجلب الخير ويبعد الشر : «إعلم أنحقيقة الحزب هو الورد الوارد المعمول به تعبداً ونحوه. وهو في الاصطلاحمجموع أذكار وأدعية وتوجيهات وضعت للذكر والتذكر والتعوذ من الشر وطلبالخير واستنتاج المعارف وحصول العلم مع جمع القلب على الله»^(١).

والفرق الثاني بين الحزب والورد هو أن «الورد يقرأ في أوقات منتظمة، فيقال أوراد الليل وأوراد النهار، أما الحزب فليس لقراءته وقت مخصوص ..»^(٢). إلا أن الأوراد والأحزاب تشتراك في كونها حادثة في الملة إذ «لم تكن في الصدر الأول ولا من بعدهم بقليل، لكن جرت على أيدي المشايخ الصوفية»^(٣).

لقد أنتج المشايخ الأوراد والأحزاب، وعيينا لها وظائف، وحددوا لها أوقاتاً، وفرضوها على المربيين. لكن إسناد كل ذلك إلى المشايخ من باب المجاز، لأن الأولياء لا يتصرفون من تلقاء أنفسهم وإنما يبلغون عن الله من طريق الإلهام أو الوحي. فهذا القشيري يروي عن الترمذى أنه قال : «ما صنعت حرفاً عن تدبيري ولا ينسب إلي شيء منه، ولكن كان إذا اشتد علي وقتى أتسلى به»^(٤).

ويقول الشاذلي عن حزبه (حزب البر) : «والله ما وضعت فيه حرفاً إلا بإذن من ربى ، وأمر من رسول الله ﷺ»^(٥). ويعتقد أتباع أحمد الرفاعي أنه تلقى ورده «من جده رسول الله ﷺ بلا واسطة وأخذ به عليه عهده ولقنه إياه في عالم

(١) انظر: الفاسي ، عبد الرحمن بن محمد - شرح حزب البر لأبي الحسن الشاذلي ، القاهرة ، مكتبة الكليات الأزهرية ، ط ١ ، ١٩٦٩ ، ص ٢٢.

(٢) انظر: عاشور - السيد أحمد البدوي ، ص ١٨٩.

(٣) انظر الفاسي - شرح حزب البر ، ص ٢٢.

(٤) انظر: القشيري - الرسالة ، ج ١ ، ص ١٣٨.

(٥) انظر: الفاسي - شرح حزب البر ، ص ٢٨.

المعنى»⁽¹⁾. والطريف أن باحثة معاصرة اعتقدت في نصوص ابن عربي أكثر مما اعتقده أتباع الرفاعي في ورده، حيث تقول الدكتورة سعاد الحكيم: «اعتقد جازماً أن ابن عربي لم ينتح مفرداته باختيار اصطلاحي، وإنما ألهما.. لم يكن ملهم المضمون فقط بل هو أيضاً ملهم الكلمة..»⁽²⁾. (كذا!).

على هذا المصدر الإلهي سيقيم أصحاب الأوراد والأحزاب دعاوى هائلة، تجعل فوائد نصوصهم تفوق فوائد القرآن بكثير! فمن قرأ ورد الرفاعي «في عمره مرة واحدة حرم الله جسده على النار، ورفع له مثل عمل أهل الثقلين، ونظر إليه في كل يوم سبعين مرة وفتح له أبواب خيري الدنيا والآخرة، وأماته على الإيمان التام من غير فتنـة، وباهـى به الملائكة في كل يوم سبعين مرة وكذلك من حمله وسمعه أو دفن معه في قبره..»⁽³⁾.

ويؤكـد الشاذلي أن حزبه «أمان للإقليم الذي يقرأ فيه، ولو قـرئ بـبغداد ما أخذـت»⁽⁴⁾. وما أـغنى عن بـعداد تلاوة القرآن فيها لـيلـاً نـهارـاً!

يبـدو أن هذه المـبالغات تـهدف إلى خـلق هـيبة للأـوراد والأـحزاب في نـفوس المـريـدين وـهم فيـ الغـالـب منـ عـامـة النـاسـ، حيثـ يـمـتـازـ المـريـدينـ بـقـوـةـ الشـعـورـ الـديـنـيـ وـقـلـةـ ثـقاـفـتـهـمـ الـديـنـيـةـ، وـهـوـ مـاـ قدـ يـفـسـرـ عـدـاءـ الـمـتصـوفـةـ لـلـعـلـمـ الـدـينـيـ⁽⁵⁾. فـالـمـشـاـيخـ يـضـرـبـونـ حـصـارـاـ حـولـ مـرـيـديـهـمـ، فـلـاـ يـأـخـذـونـ الـعـلـمـ إـلـاـ مـنـ أـفـواـهـهـمـ، وـلـاـ يـتـبـعـدـونـ إـلـاـ عـلـىـ طـرـيقـهـمـ. لـذـلـكـ يـشـرـطـ الشـيـخـ عـلـىـ الـمـرـيـدـ مـنـ الـلحـظـةـ الـأـوـلـىـ أـنـ يـعـتـقـدـ فـيـ اـعـتـقـادـ رـاسـخـاـ (كـاعـتـقـادـ سـعـادـ الـحـكـيمـ فـيـ اـبـنـ عـرـبـيـ أـوـ أـشـدـ)

(1) انظر: خميس - الدرة السامية، ص 68.

(2) انظر: الحكيم، سعاد - ابن عربي، ص 73.

(3) انظر: خميس - الدرة السامية، ص 68.

(4) انظر: الفاسي - شرح حزب البر، ص 60.

(5) انظر: السلمي - طبقات الصوفية، ص 135، وينصح ابن عربي الشيخ بأن لا يترك أصحابه يجالسون أصحاب غيره من الشيوخ، ولا يزورون شيوخهم. ذكره الصغير - إشكالية إصلاح الفكر الصوفي، ص 37.

يبني عليه الشيخ سلطته الروحية. فيصبح كل ما يصدر عن الشيخ مددًا من الله يجب التسليم بصحته وفائدته الجمة، «من قال لشيخه: لم؟ لا يفلح أبداً». فلا شيء يبرر قبول مثل هذه الدعاوى (في ورد الرفاعي، وحزب الشاذلي) سوى جهل المربيدين بالثقافة الدينية، يضاف إليه الحجاب الكثيف الذي أقامه مدد الشيخ على عقولهم ...

لقد احتاجت نصوص المشايخ إلى شروح وحواش تقرب أسرارها إلى المربيدين وتنشر عليهم فوائدها ... بله إن عبارة واحدة تفوّه بها شيخ جليل قد يحتاج بسط معناها إلى مؤلف كامل، مثل عبارة الشاذلي: «من فرأ هذا الحزب [= حزب البر] فله ما لنا وعليه ما علينا». فأشكل هذا القول على الشاذلية أنفسهم حتى احتاج الرندي إلى أن يحرر لهم رسالة في شرح هذه العبارة^(١).

وقد كان حزب البر أكثر إشكالاً على الشاذلية بدليل وفرة الشروح التي كتبت عليه، حيث يذكر منها الفاسي ستة إضافة إلى شرحه هو نفسه ..^(٢)

كان إنتاج نصّ، وإضفاء صفات مقدسة عليه ضرورة أملأها على المشايخ طموحهم إلى ربط مربيدهم بأشخاصهم. فالنص^(*) (القرآن والستة) لا يؤمن مثل هذا الارتباط، بل لعله يهدمه. فلا بد أن يكون للشيخ نصه الخاص الذي حباه به الله، أو الرسول، على وجه التشريف والاعتراف بمكانته الرفيعة.

فنصّ الشيخ نفل (= زيادة) على النص: صحيح أن نصّ الشيخ ليس إنتاجاً من خارج النص^(**)، ولكنه اجتهاد فيه وإعادة ترتيب أهلهما الشيخ من مصدر

(1) انظر: الرندي، ابن عباد - الرسائل الصغرى، تحقيق ونشر الألب بولس نوبيا اليسوعي، الرسالة 13، ص 123 - 124.

(2) انظر: الفاسي - شرح حزب البر، ص 19.

(*) كلما وردت كلمة «النص» بألف ولام العهد، غفلاً من أي تحديد، فالمراد القرآن والستة، أو القرآن حسب السياق.

(**) انظر: ورد الرفاعي في الدرة السامية ص 68، ونص حزب البر للشاذلي في: شرح حزب البر للفاسي، ص 37.

النص ذاته (الله، الرسول). فكان للنص بعدين، ظاهراً مشارعاً للعامة (كل من ليس صوفياً) تتعبد به، وباطناً خاصاً بالمشايخ يقر لهم إلى الله ويترقى به المربيون في الدرجات. ومن ثمة فليس غريباً أن يرفع المشايخ نصوصهم فوق النص. ذلك أن نصوصهم تمثل سر النص وروحه. من هنا جاء قول الترمذى: «من لم ترضه أوامر المشايخ وتأديبهم فإنه لا يتأدب بكتاب ولا سنة»⁽¹⁾.

هكذا، يغدو نص الشيخ خلاصة ممتازة للنص قد تغنى عن إسهامه، وتربوا فوائدها على فوائده. وقد يكون نص الشيخ حلقة أخرى في سلسلة تنافسه مع النبي. صحيح أن المشايخ حرصوا على عدم إعلان نصوصهم بدائل عن النص، بل قدموها على أنها تصرف فيه (كما يتصرفون في الكون). لكن ذلك لا ينفي أن رغبة الاستبدال أو المحاكاة على الأقل ظلت قائمة في اللاشعور الصوفى. فقد اتهم الحلاج بمعارضة القرآن⁽²⁾. وروى الشعراوى نصاً للشيخ شعبان المجدوب (لاحظ الصفة!) تبدو محاكاة القرآن فيه جلية. يقول: «وما أنت في تصديق هود بصادقين، ولقد أرسل الله بالمؤتفكات يضربونا ويأخذون أموالنا، وما لنا من ناصرين»⁽³⁾.

كان لا بد للشيخ شعبان هذا أن يكون مجدوباً، أو أن يبدو كذلك على الأقل، حتى يستطيع تمرير نصه دون رقابة. وليس عملياً إنتاج نص شارح، أو مكمل، أو مواز للنص، سوى تطوير للموقف الأصلي الذي اتخذه أوائل المتصرفة من النص. فهم بإلحاحهم على أن للنص ظاهراً (= مجازاً) وباطناً يمثل سره ولبابه، فتحوا الباب واسعاً أمام تفكيك النص.

وقد مارسوا هم أنفسهم هذا التفكيك من خلال تأويل النص حسب أذواق

(1) انظر: السلمي - طبقات الصوفية، ص 283، وكذلك ما قاله أتباع الرفاعي عن ورده، وما وصف به الشاذلي حزبه، ص 51 من هذا البحث.

(2) انظر: البغدادي - تاريخ بغداد، ج 8، ص 121.

(3) انظر: الشعراوى، الطبقات الكبرى، ج 2، ص 167.

فردية لا تستند إلى قواعد واضحة. فكان كل واحد من المتصوفة يعبر عن «ما خص به». والتأويل ذاته يمثل عملية إنتاج نص. لكنه نص من الدرجة الثانية. بمعنى أن نص المؤول يكشف عن معانٍ مخبأة في النص. فهو إذن مجرد هامش على النص، ولا يملك استقلالاً في معناه ولا في بناء عن هذا النص، وإنما هو توجيه له إلى فهم «استنبطه» العارف عن طريق تجاوزه المجاز ظاهر النص إلى مدلول باطنه.

أما نص الولي فينطلق من فك الارتباط بين التأويل والنص. فهو يقدم نفسه منذ البدء بصفته نصاً مستقلاً ألهمه الولي، أو أوحى إليه، من الله أو الرسول. وبذلك فإن نص الولي يخرج من نفس المشكاة التي يخرج منها نص النبي. ومن ثمة كان ارتباطهما الوثيق متمثلاً في وحدة الهدف. صحيح أن مؤرخي التصوف المنافقين عنه يقدمون نص الولي باعتباره إضافة لهم، أو محاولة شرح لنص النبي (الإسناد إلى النبي كلما ورد يقصد به التبليغ، بخلاف الإسناد إلى الولي الذي يقصد منه أن الولي هو منتج النص، رغم دعوى الوحي والإلهام). لكن النصوص التي عرضت في الصفحات السابقة تظهر أن بعض الأولياء أضفوا (هم، أو أتباعهم) صفات على نصوصهم جعلتها أعظم شأناً بكثير من النص. وهو ما يدل على أنهم عدوها نصوصاً مستقلة لها قيمتها الذاتية التي تستمدّها من نفس المصدر الذي ينتمي إليه النص.

ولما كانت لنصوص الأولياء قيمة مستقلة عن النص فهل من ضير في أن تترتب عليها عبادة مستقلة تكون نفلاً (= زيادة) على العبادة التي أقرها النص؟

د

الرياضية: غاية العبادة

رافق إنتاج نص شيخ الطريقة تقرير عبادات نافلة على العبادة الشرعية المفروضة في النص. وقد حرص مشايخ الصوفية على ربط نوافلهم (= عباداتهم) من حيث التوقيت - بالعبادات الشرعية. فالأوراد تنسب بحيث يرافق أداؤها الصلوات الخمس⁽¹⁾. فهي صلاة أقرها الشيخ رديفة للصلاة التي جاء بها النبي (معنى الصلاة في اللغة الدعاء، والأوراد مجموعة أدعية). وكعادة المتتصوفة في التحرج من استعمال مفردات الشرع للدلالة على معانيهم، فقد استعملوا «الوظيفة» للدلالة على الورد الملازم للصلاة بدل استعمال «الصلاحة»، وإن استعملوا لفظ «الصلاحة» أحياناً.

هذا التحرج لم يمنع الشاذلي من أن يرى في «الوظيفة» عبادة بالمعنى الشرعي. وفرض العبادات من اختصاص الرسول وحده تبليغاً عن الله. فقد رد الشاذلي - مستغرباً ومستنكراً - على الذي سأله أن يوظف عليه وظائف يقوم بها: «أرسول أنا؟!»⁽²⁾.

سيجادل المشايخ بأن وظائفهم (= عباداتهم)⁽³⁾، تختلف عن العبادات

(1) انظر الورد الرفاعي في: الدرة السامية، ص 21. والورد الأحمدي في: السيد أحمد البدوي، ص 200 وما بعدها.

(2) انظر: ابن عجيبة - شرح الصلاة المشيشة، ص: 06، ذكره الصغير، إشكالية إصلاح الفكر الصوفي، ص 36.

(3) انظر: الجرجاني - التعريفات، ص 216.

الشرعية، من حيث أن العبادة هي: « فعل المكلف على خلاف هوى نفسه تعظيمًا لربه»⁽¹⁾. بينما الوظيفة رياضة للنفس تذللها للمجاهدات. ومجاهدة النفس أمر محمود في الشع禄 ردها عن هواها.

لكن هدف المجاهدات الصوفية ليس منحصرًا في رد النفس عن هواها، وإنما يتجاوزه إلى ما عده كل المتتصوفة، في كل العصور الهدف الأسمى للحياة الروحية، وهو الكشف.

وهكذا، ستحتفل العبادة الصوفية عن العبادة الشرعية في أن هذه عنوان العبودية الإنسان لله، يمارسها طاعة لربه وتعظيمًا لشأنه مع طلب العوض. بينما تلك (= الصوفية) رياضة يؤمل أن توصل صاحبها إلى الكشف، وقد يفتر عنها الصوفي إذا أبطأ عليه الكشف. يقول الطوسي معنفاً أولئك الذين زهدوا في الرياضيات، حين تأخر الكشف، «ثم إن طبقة من الصوفية غلطت في العبادات، والمجاهدات، ورياضات النفوس، والمكابدات، فلم تحكم في ذلك أساسها... فانهزمت ونكصت على أعقابها القهقرى، وذلك أنهم حين سمعوا بمجاهدات المتقدمين، وما نشر الله بذلك أعلامهم في خلقه... وإظهار الكرامات، فطمعت نفوسهم وتمنوا، فتكلفوا أشياء من ذلك، فلما طالت المدة ولم يصلوا إلى مرادهم كسلوا»⁽²⁾.

ويعرف الشاذلي نفسه بأنه مارس الرياضة طلباً للكشف: « قال الشيخ أبو الحسن [= الشاذلي]: كنت أنا وصاحب لي قد أؤينا إلى مغارة نطلب الوصول إلى الله. فكنا نقول غداً يفتح لنا، بعد غد يفتح لنا! فدخل علينا رجل له هيبة. فقلنا له من أنت؟ فقال: عبد الملك. فعلمنا أنه من أولياء الله، فقلنا له كيف حالك؟ فقال: كيف حال من يقول غداً يفتح لي! فلا ولاية ولا فلاح، يا نفس لم لا تعبدن الله الله!...»⁽³⁾

(1) انظر: الطوسي - اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود، ص 525.

(2) انظر: عمار - أبو الحسن الشاذلي، ص 117.

(3) انظر الهجويري - كشف المحبوب، ص 432.

هكذا، غدت الرياضة غاية العبادة، والكشف غاية الرياضة. وبذلك أصبحت الطرق مدارس لتخرير الأولياء. فالمريد ينتسب إلى طريقة وفي ذهنه أنه سيصبح شيخاً ولیاً ذات يوم بفضل الرياضات والمجاهدات التي يوظفها شيخه عليه. هذا الارتباط الوثيق بين المجاهدات والمشاهدات (= الرياضات، والمكاشفات) سيرفعه التستري إلى مستوى العلة والمعلول. يقول: «المشاهدات ومواريث المجاهدات... فمن يجاهد يشاهد»، بينما يجمع بقية المشايخ على أن المجاهدات أسباب للمشاهدات: «أثبتت جميع المحققين المجاهدات وقالوا إنها أسباب المشاهدات، إلا ذلك الشيخ الكبير [= التستري] الذي جعل المجاهدة علة المشاهدة»^(*).

وربما أمكن رد هذا الخلاف إلى موقف المتصوفة من مبدأ العلية الذي قال به الفلاسفة. فالقول بالعلية يعني القول بالارتباط الضروري بين حادثين، إذا حضر أحدهما (العلة)، حضر الثاني (المعلول) وجوباً. هذه الضرورة هي التي يرى فيها المتصوفة - وعلى رأسهم الغزالى - حجراً على إرادة الله الحرة. فكان ضرورة الارتباط بين حدثين يحد من قدرة الله على التصرف في الحوادث كيف، ومتى، وأنى شاء. فمال المتصوفة - لتجاوز هذا الإحراج - إلى عد المجاهدات مجرد أسباب للمشاهدات⁽¹⁾.

لكن هذا الترابط بين المجاهدات والمشاهدات - سواء كان ترابط علة بمعلول، أو سبب بنتيجة - سيعطي للرياضة مكانة رفيعة في الطرق الصوفية. فقد اتفق الصوفية في كل نصوصهم على ضرورة، بل وحتمية الرياضة والمجاهدات

(*) يختلف السبب عن العلة من وجهين؛ أحدهما أن السبب ما يحصل شيء عنه لا به، والعلة ما يحصل بها. والثاني أن المعلول ينشأ عن علته بلا واسطة بينهما ولا شرط، على حين أن السبب يفضي إلى الشيء بواسطة أو بوسائل... انظر: صليبا - المعجم الفلسفى، ج 1، ص 648.

(1) انظر: الحكيم، سعاد - المعجم الصوفى، ص 725.

في طريق أهل الله⁽¹⁾. ويذهب الهجويري إلى أن «الوصول لا يصح بغير المجاهدة»⁽²⁾.

أما الحكيم الترمذى فإنه ينظر للرياضة في «كتاب الرياضة وأدب النفس»، فيرى أنها تنشط المريد للعمل بإماتتها لهوى نفسه، فيمارس العادات برضى تفسي كامل.

أما إذا «عجز عن الرياضة، فإنما يقبل أحكام الله تعالى ومشيئاته على حد الإيمان... على ثقل من نفسه، وتغليس وتکدير من عيشه»⁽³⁾.

لقد غدت غاية العبادة عند أصحاب الطرق هي ترويض النفس وإذلالها، ومجahدتها حتى إذا تمت السيطرة عليها وإخضاعها، أمل المتتصوف في أن يكشف ليصبح أحد أولياء الله المقربين. لكن الوصول إلى هذا المقام الرفيع لا يعني الاستغناء عن الرياضة، بل الواجب أن لا يفارق «الرياضة والمجاهدة مهما تقدم به الطريق، بل يلازمه ذلك ملازمته نفسه له، أي إلى الموت»⁽⁴⁾.

لم تكن الرياضات والمجاهدات النفل (= الزياادة) الوحيد الذي أحدهه أصحاب الطرق بشكل منظم يحاكي تنظيم العادات الشرعية وإن اختلفت الغاية، وإنما توسعوا في النوافل (= الزياادات) فأحدثوا طقوساً رديفة لجل الطقوس الشرعية. فقد حرص «خلفاء السيد البدوي على أن يضعوا في مقامه بطنطا حجراً أسود ويزعموا أن به أثر قدمي الرسول»⁽⁵⁾، ولا يخفى ما في ذلك من محاكاة للحجر الأسود في الكعبة الشريفة. ويستمر خلفاء البدوي في إقامة مماثلة بين ضريح شيخهم والبيت الحرام فينسبون إلى البدوي أبياناً تستعيد أذان إبراهيم في الناس بالحج ...

(1) انظر: الهجويري - كشف المحجوب، ص 434.

(2) انظر: الترمذى - كتاب الرياضة وأدب النفس، (د.ت)، ص 99.

(3) انظر: الحكيم - المعجم الصوفى، ص 725.

(4) انظر: عاشور - السيد أحمد البدوي، ص 151.

(5) انظر: المرجع السابق، ص 262.

ألا أيها الزوار حجووا بيتنا
وطوفوا بأشتار له تبلغوا المنى
وفي يوم عيد الوصل أوفوا نذوركم
كذا تفشا فاقضوا طوفوا ببيتنا
فهيا ببني الحاجات سعياً لمنهل
ورثناه في الدارين من فيض جدنا⁽¹⁾

وتذهب المماثلة بين طقوس الأحمدية، ومشاعر الحج أبعد من ذلك. حتى أن أتباع البدوي نسبوا إليه «أنه أباح ما يحدث في مولده من اختلاط الرجال بالنساء، وأنه قال إن ذلك يحدث في الطواف (حول الكعبة) ولم يمنع أحد منه»⁽²⁾. ولما كان الله قد وعد ضيوفه المغفرة وحسن الثواب، فإن أحمد البدوي - من جهةه - تكفل «بالغفو عن كل من يرتكب سوءاً في مولده»، فقال: «وعزة الربوبية، ما عصى أحد في مولدي إلا وتاب وحسنت توبته، وإذا كنت أرعنى اللوحوش والسمك في البحار، أفيعجزني الله عز وجل عن حماية من يحضر مولدي؟!»^(*).

ومن الطريف أن مولد أحمد البدوي لم يحتفل به إلا بعد مماته! وهذا يعطي ميزة أخرى لنص الولي على نص النبي. فمن المعلوم أن نص النبي يكتمل بموته، بينما يبدو أن الولي قادر على إنتاج نص - وهو في قبره - يشرع به لأتباعه في هذه الحياة الدنيا!!!

لقد جاء إحداث الطقوس - في الطرق الصوفية - تلبية لحاجات تنظيمية واقتصادية (للديانات أيضاً حاجاتها التنظيمية والاقتصادية). فلم يكن إنتاج نص كافياً لتعزيز سلطة الشيخ. ذلك أن النص الذي لا يعززه طقس عملي يظل إنتاجاً فكريأً ذا طابع نخبوi، والطرق (مثل الديانات) ذات توجه جماهيري. بل إن النص في الطرق الصوفية لم ينبع أصلاً إلا ليترجم في طقوس عملية، من هنا

(1) انظر: المرجع السابق، ص 274.

(2) انظر، المصدر السابق، ص 274.

(*) انظر: حزب أحمد البدوي في: عاشور - السيد أحمد البدوي، ص 199. وكذلك مجالس الجيلاني في كتابه: الفتح الرباني والفيض الرحمناني، سبق ذكره.

جاءت بساطته وخلوه من العمق الفكري والجمليات الأدبية. تضاف إلى ذلك ميزة أخرى للطقوس، فهو لا يتطلب من الشیخ أن يتمتع بقدرات فكرية خاصة (يظهر ذلك جلياً في آثار مشايخ الطرق)^(١)، ولا يفتح باب المجادلات (بخلاف النص)، وإنما يشغل المرید بحركات رتيبة متلاحقة بحيث لا يجد الوقت الكافي للتساؤل حول معناها. وبمرور الوقت تصبح الحركات آلية ويتعود المرید على تلقي الأوامر، والشیخ على إصدارها ...

أما من الناحية الاقتصادية فإن الأموال التي تجنیها الطريقة من الموالد وزيارة الأضرحة، وتبرعات المریدین، ضرورية لاستمرارها. وربما كانت هذه الضرورة وراء قول الرفاعي إن «الصدقه أفضل من العبادات البدنية والنوافل»^(**). وتحرص كل الطرق على تربية مریديها على الزهد في الدنيا، وغالباً ما تكون موارد الطريقة متعددة، والقائمون عليها في عداد الأغنياء!

وأخيراً ... كانت محاولة الجمع بين الشريعة والحقيقة تهدف عند القشيري والغزالی - إلى إثبات شرعية التصوف، وجعله مقبولاً في الثقافة العربية الإسلامية. وفي سبيل تحقيق هذا الهدف كان على الرجلين أن يعيدا بناء التصوف، وأن يقتربا تأويلاً للشريعة. فاقتضت عملية إعادة بناء التصوف التضخيه بعناصر جوهرية منه (= علم المکاشفة) لمس المفكران صعوبة في تأويلها بما يتلاءم مع الشرع. فاثرا (وطلبا من غيرهما) السکوت عنها، دون أن يعني ذلك أنهم يشكّان في قيمة أو حقيقة علم المکاشفة، ولكنهما صنفاه علمًا خاصاً لا يتداوله إلا من كان من أهله و«بطريق الأسرار». وفي المقابل أسهبا في بسط علم المعاملة والتنویه بفوائده وفضائله. وهذا ما يفسر اشتغال المدارس التي جاءت بعدهما

(١) انظر: خميس - الدرة السامية، ص 48.

(**) تصر كل الطرق الصوفية على أن يعلن متسبوها الجدد توبتهم بشكل علني، وكأنهم خطأ بعدم انتسابهم إلى الطريقة!! ثم يتوضؤون، ويصلون ركعتين، ويبايعون الشیخ على السمع والطاعة.

(الطرق) بعلم المعاملة، بينما استقل متصوفة آخرون، كابن عربي، بعلم المكافحة.

وهكذا أفلحت محاولة الجمع بين الشريعة والحقيقة في تقسيم التصوف إلى: علم معاملة عدته لب الشريعة وجوهرها، وعلم مكافحة يجب عدم إذاعته بين العامة، وإنما يتداول بطريق الأسرار. وبذلك نقل المتصوفة تقسيمهم للشريعة إلى ظاهر وباطن، إلى التصوف نفسه، فأصبح علم المعاملة ظاهر التصوف تتكفل الطرق بنشره بين العامة مثلما تفعل المذاهب الفقهية، وعلم المكافحة خاص بحكومة الأولياء المتصرفين في الكون... .

وهكذا، يبدو أنه لا بد من التحفظ على إعلان الجمع بين الشريعة والحقيقة. فالذي حدث بالفعل هو إنشاء جماعات ترى في الانتساب إليها ميزة لا يتحققها مجرد الانتساب إلى الجماعة الإسلامية⁽¹⁾... والداعية لأولياء لهم من الخوارق والحظوة عند الله أضعف ما للأئمّة والرسّل! . . .

هؤلاء الأولياء سيتبعون صفات الأنبياء يستنسخونها ببراعة فائقة، مع الحرص على تقديم النسخة الجديدة باعتبارها نافلة (= زيادة) على الأصول وإن تعذر التمييز بينهما. ولا غرابة في ذلك، فما دام الولي وريث النبي - «والاستنساخ» يقوم على الوراثة - فإن له أن «يستنسخ» من المعجزة كرامة، ومن النص ورداً وحزباً، ومن العبادة رياضة، ومن الشريعة طريقة... . وبذلك تبدو الطرق الصوفية «شرائع»، لا تتحقّق جمعاً بين الشريعة والحقيقة، وإنما تقوم مقامهما... فهي تنبع على منوال الشريعة في رسومها، وتدعى امتلاك الحقيقة في عقائدها... . .

هي إذن بدائل عن الخصمين اللذين استحال التعايش بينهما. لكن هذه البديل لم تفلح في إقناع المؤمنين - بالشريعة أو بالحقيقة - بصحة نهجها؛ بدليل

(1) انظر: خميس - درة السامية، ص 19-20، وعاشر - السيد أحمد البدوي، ص 191 وما بعدها.

مهاجمة بعض الفقهاء لها كابن تيمية وابن الجوزي ، وبقاء متصوفة كبار ، كابن عربي ، خارجها.

لكنها أفلحت إلى حد بعيد في تقويض المنهج العقلاني - الذي حاولت الشريعة تأسيس الحضارة العربية الإسلامية عليه - حين جعلت الشيخ حارساً على الطريق إلى الله ، وحشرت العباد في زوايا وربط ؛ الإنسان فيها كالموتى بين يدي غاسله . . .

الخاتمة

لعل الصراع بين المنهج العقلاني (كما حدد في هذا البحث)، وغيره من المناهج - في الثقافة العربية الإسلامية - لم يحس بعده. فمنذ أن اضطُّلَّ أولئك المتكلمين والأصوليين بتحديد معالم هذا المنهج وضبط أصوله، وهو يتعرض لهجمات شتى من أطراف مختلفة.

فكان النصيون الرافضون لعقلنة فهم النص رواد الحملة عليه. وقد سهل مهمتهم خروج أصحاب المنهج العقلاني (= المعتزلة) على الإطار المعرفي الذي رسمه واصل بن عطاء (ت: 132هـ)، وعمرو بن عبيد (ت: 144هـ)، واستمسكا به رغم محاولة السلطة السياسية إغراءهما^(*). . لكن متآخري المعتزلة - الذين ارتموا في أحضان الخليفة المأمون (تولى الخلافة سنة 198هـ) وخليفتيه، المعتصم (تولى الخلافة سنة 218هـ)، والواثق (تولى الخلافة سنة 227هـ) - افرغوا المنهج العقلاني من مضمونه المعرفي ليصبح أداة أيديولوجية في يد السلطة السياسية.

أضاف إلى ذلك أن العقلانية الوافية (= الفلسفة اليونانية) قد أسهمت في ركود العقلانية العربية الإسلامية (كما حددت في هذا البحث). فقد جاءت الفلسفة اليونانية جاهزة بمقولاتها ومفاهيمها، واهتمامها المعرفية، التي لا تمت بصلة واضحة إلى الثقافة العربية الإسلامية، فلقيت تأييداً واسعاً من السلطة

(*) رد عمرو بن عبيد على طلب الخليفة المنصور إليه تجنيد أصحابه من المعتزلة لنصرة الدولة العباسية بقوله: «إرفع الحق يتبعك أهله».

السياسية، بل أصبحت سلعة مدعومة ينفق عليها الخليفة^(*).

لقد كان لظهور الفلسفة اليونانية في وقت اشتد فيه الصراع بين العقلانيين والنصيبيين دور حاسم في أفول نجم علم الكلام على المستوى المعرفي والأيديولوجي. فعلى المستوى المعرفي اكتفى بعض المتكلمين (النظام مثلاً، المتوفى سنة 221هـ) بالاعتماد على حجج الفلسفه بدل أن يطور منظومة علم الكلام العقلانية كي تواجه الإشكالات المستجدة... بل إن أحد المتكلمين (الكندي المتوفى سنة 260هـ) طلق الكلام ليصبح أول فيلسوف عربي. وعلى المستوى الأيديولوجي أصبحت العقلانية اليونانية - التي تعرف عليها المسلمين في الفلسفة المشائية، واحتلّت بها من أفكار أفلوطينية - هي العقلانية بألف ولام العهد... (كذا!!).

ثم جاء التصوف مع مطلع القرن الثالث الهجري، مسفلهاً - بكشفه وإلهامه - جميع أشكال العقلانية. ومن الطريف أن أحد المتكلمين (الحارث بن أسد المحاسبي) يعد من أوائل المؤلفين فيه المؤصلين لقواعد!! ظهر التصوف إذن في وقت هزم فيه المتكلمون في معركتهم الفكرية مع دعاة الجمود على الصد، بل إن الخوض في علم الكلام قد حرم بمرسوم من الخليفة المتوكل (تولى الخليفة سنة 232هـ)، فلم يبق في الساحة الثقافية منافع عن العقلانية العربية الإسلامية سوى الفقهاء، فنهضوا لمواجهة التصوف وطروحاته الجديدة.

لا مشاحة في أن الفقهاء كانوا على خلاف مع المتكلمين، تطور أحياناً إلى الخصومة (محنة خلق القرآن سنة 212هـ)، لكن خلاف الفقهاء مع المتكلمين لم يكن خلافاً منهجياً، وإنما كان خلافاً حول مسائل (= خلق القرآن، تأويل بعض الآيات، الجبر والاختبار...)، وهو أمر لم يسلم منه اتجاه فكري.

أما مع المتصوفة فإن الخلاف منهجي، خلاف بين المنهج العقلاني - الذي

(*) أُنفق المأمون أمراً طائلة على ترجمة كتب الفلسفة اليونانية، فترجم مشروع ترجمة الأصول اليونانية بإنشاء بين الحكمة سنة 217هـ تقريباً.

أقامه المتكلمون والأصوليون لقراءة النص وتأصيل قواعد الشريعة - ودعواى الكشف والإلهام التي يشيد عليها كل عارف «حقيقة» . . .

لكن الخصومة بين الشريعة والحقيقة، التي بدأت عنيفة (محنة غلام الخليل)، وتخللتها مأسى (صلب العلاج)، ما لبثت أن انقلبت إلى وئام بتدبر من السلطة السياسية، وتنفيذ من الأشاعرة.

لقد كان نظام الملك (ت: 485هـ) الوزير السلجوقي معروفاً بعطفه على المتصوفة وإنفاقه السخي عليهم^(*) (قارن إنفاق المأمون على ترجمة الفلسفة اليونانية). وقد كان سلفه عميد الملك الكنديري معتزلي الهوى مضطهدًا للأشاعرة، فلما ولّي نظام الملك الوزارة قرب رجال الأشاعرة وخصهم بالتدريس في مدارسه النظامية. وفي كتف هذا الوزير قامت الصلة القوية بين المتصوفة والأشاعرة على يد متكلم (= القشيري) وفقيه (= الغزالى)، وهما من حظي برعاية نظام الملك وترسم في خدمته^(**).

وبذلك يتضح أن الصلة بين الشريعة - ممثلة بالأشاعرة - والحقيقة قد قامت خدمة لهدف سياسي، بعيداً عن أي همٌ معرفي. لكن الهدف السياسي ما لبث أن توارى خلف التنظير، الذي نهض به القشيري في محاولة تهذيب وتشذيب التصوف عليه يبدو - والشريعة - يشيران، تصريحاً أو تلميحاً، إلى نفس الحقيقة . . . ثم جاء الغزالى، مكملاً لرسالة القشيري، كاشفاً عن حقيقة الشريعة

(*) رد نظام الملك على انتقاد السلطان ملكشاه لإسرافه في الإنفاق على الصوفية بقوله: «أنا أجيش لك بهذا المال جيشاً تصل من دعائهما سهام إلى العرش لا يحجبها شيء عن الله» . . .

انظر: الحسيني، صدر الدين بن علي - كتاب أخبار الدولة السلجوقية، بتصحيح محمد إقبال، بيروت: دار الآفاق، ط 1، 1984، ص 68.

(**) يقول ابن الأثير: كان نظام الملك إذا دخل عليه الإمام أبو القاسم القشيري والإمام أبو المعالي الجوهري يقوم لهما. انظر: الكامل في التاريخ، ج 10، ص 209. أما الغزالى فقد عينه نظام الملك مدرساً في نظامية بغداد - خلفاً لشيخه الجوهري - سنة 484هـ.

في أسرار العبادات والمعاملات، بوصفه «المنقذ من الضلال والموصى إلى ذي العزة والجلال»، المضطلع بـ«إحياء علوم الدين».

هكذا، رسم القشيري والغزالى معالم الطريق إلى الله، طريق تتكامل فيه الشريعة والحقيقة، ويرتقى فيه المريدون تحت رعاية شيخ عارف... هذه الدعوى هي التي عرض لها الباحث في هذه السطور، بالدراسة والتحليل، فبدا له:

- أن الشريعة والحقيقة تختلفان - من حيث المنهج والمفاهيم والمصطلحات والغايات - اختلافاً جذرياً يجعل الجمع بينهما يكاد يكون مستحيلاً من الناحية المعرفية.

- أن محاولة القشيري والغزالى ظلت تفتقر إلى أسس معرفية قوية، رغم جهد الأول، واجتهاد الثاني، فلم تقنع بعضاً من علماء الشريعة، وأقطاباً من أهل الحقيقة.

- أن الطريقة - رغم حرص شيوخها على دمج الحقيقة في الشريعة - جاءت باصطلاحات (الورد، الرياضة...) ونظريات (الولاية، القطبية...) قد تبدوا في ظاهرها بدائل للعبارة الشرعية، والإشارة الصوفية، أكثر منها ثمرة للاقحهما...

من كل ما تقدم تتضح ضرورة تجاوز إشكالية الجمع بين الشريعة والحقيقة إلى إشكالية أخرى قد تكون أوفر حظاً في الحلول المعرفية، وأكثر معاصرة لهمونا...

محاولة الجمع بين عقلانية الشريعة وعقلانية العلم...

المراجع

- 01 - ابن تيمية، تقى الدين الحرانى - بغية المرتاد في الرد على المتكلمة والقرامطة والباطنية، نشر الشيخ فرج الله زكي الكردى، القاهرة: مطبعة كردستان العلمية، 1329هـ.
- 02 - — موافقة صريح المعمول لصحيح المنقول، تحقيق: محى الدين عبد الحميد، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، 1951.
- 03 - ابن الجوزي، أبو الفرج - صفة الصفو، تحقيق: محمود فاخورى، بيروت: دار المعارف، ط 3، ج 1، 1985.
- 04 - ابن حزم، أبو محمد، علي بن أحمد - الإحکام في أصول الأحكام، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، ج 1، 1985.
- 05 - ابن خلدون، عبد الرحمن - شفاء السائل لتهذيب المسائل، تحقيق: أبو يعرب المرزوقي، تونس: الدار العربية للكتاب، 1991.
- 06 - — المقدمة، بيروت، منشورات مؤسسة الأعلمى (د.ت.).
- 07 - ابن سعد - الطبقات الكبرى، بيروت: دار صادر، 1958.
- 08 - ابن عبد ربه، أحمد بن محمد الأندلسى - العقد الفريد، تحقيق: أحمد أمين وآخرين، بيروت: دار الأندلس، ط 1، 1988.
- 09 - ابن عبد السلام، عبد العزيز السلمي - قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مراجعة عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، دار الشرق للطباعة، 1968.
- 10 - ابن عربي، محى الدين - الفتوحات المكية، بيروت: دار صادر، ج 1، (د.ت.).
- 11 - ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم الدينوري - عيون الأخبار، بيروت: دار الكتاب العربي، طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية، 1343هـ.
- 12 - ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر - إعلام الموقعين، تحقيق: محمد محى الدين، ج 2، (د.ت.).

- 13 - ——— مدارج السالكين، القاهرة: دار الحديث، ط 1، 1983.
- 14 - ابن منظور، محمد بن مكرم - لسان العرب، القاهرة: دار المعارف، ط 3 (د.ت.).
- 15 - أبو جيب، سعدي - القاموس الفقهي، دمشق: دار الفكر، ط 1، 1982.
- 16 - أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي - سنن أبي داود، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، صيدا - بيروت، المكتبة العصرية (د.ت.).
- 17 - أبو زيد، نصر حامد - مفهوم النص، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط 2، 1994.
- 18 - أبو نعيم، أحمد بن عبد الله الأصفهاني - حلية الأولياء، بيروت، دار الكتاب العربي، ط 3، ج 1، 1980.
- 19 - أخبار الحلاج، نشر: لويس ماسينيون، وبول كراوس، باريس: مطبعة القلم، 1936.
- 20 - إسماعيل، شعبان محمد - أصول الفقه، الرياض: دار المريخ، ط 1، 1981.
- 21 - الأدمي، سيف الدين - الإحکام في أصول الأحكام، نشر: الشيخ إبراهيم العجوز، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1985.
- 22 - أوليري، دي لاسي - الفكر العربي ومركزه في التاريخ، تعریب: إسماعيل علي البيطار، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط 1، 1972.
- 23 - آل علي، نور الدين - فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام الغزالى، الدار التونسية للنشر، 1972.
- 24 - آل ياسين، جعفر - الفيلسوف الشيرازي، بيروت، باريس: منشورات عويدات، ط 1، 1978.
- 25 - أمين، عثمان - نصوص فلسفة مهداة إلى: الدكتور إبراهيم مذكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1976.
- 26 - بدوي، عبد الرحمن - تاريخ التصوف الإسلامي، الكويت: وكالة المطبوعات، ط 1، 1975.
- 27 - ——— شطحات الصوفية، الكويت: وكالة المطبوعات، ط 3، 1995.
- 28 - ——— مذاهب المسلمين، بيروت: دار العلم للملايين، ط 3، ج 1، 1983.

- 29 - البغدادي، الخطيب - تاريخ بغداد، بيروت: دار الكتب العلمية، (د.ت).
- 30 - الترمذى، محمد بن عيسى - صحيح الترمذى، بيروت: دار الكتاب العربي، (د.ت).
- 31 - التفتازانى، أبو الوفا الغنيمى - مدخل إلى التصوف الإسلامي، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط 3، 1991.
- 32 - التهانوى، محمد على الفاروقى - كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق: لطفي عبد البدين، سلسلة تراثنا، (د.ت).
- 33 - الجابرى، محمد عابد - بنية العقل العربى، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، 1987.
- 34 - ——— تكوين العقل العربى، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 4، 1989.
- 35 - ——— نحن والتراث، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، دار الطليعة، بيروت، ط 2، 1982.
- 36 - الجاحظ، عمرو بن بحر - البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، القاهرة: مكتبة المخانجى، ط 5، 1985.
- 37 - الجرجانى، علي بن محمد - التعريفات، بيروت: مكتبة لبنان، 1969.
- 38 - الجيلاني، عبد القادر - الفتح الربانى والفيض الرحمنى، بيروت: دار المعرفة، 1981.
- 39 - الحفني، عبد المنعم - معجم مصطلحات الصوفية، بيروت: دار المسيرة، ط 2، 1987.
- 40 - الحكيم، سعاد - ابن عربي ومولد لغة جديدة، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، (د.ت).
- 41 - ——— المعجم الصوفى، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 1 - 1981.
- 42 - الحموى، ياقوت بن عبد الله - معجم البلدان، بيروت: دار صادر، ج 1، (د.ت).
- 43 - الخطيب، محمد عجاج - أصول الحديث، بيروت: دار الفكر، ط 4، 1981.
- 44 - خميس، أحمد بن محمد أفندي - الدرة السامية، مطبعة مصطفى البابى الحلبي، 1937.

- 45 - الذهبي - تذكرة الحفاظ.
- 46 - دائرة المعارف الإسلامية، تعریب: محمد ثابت الفندي وآخرين.
- 47 - الرازي، فخر الدين محمد بن عمر الخطيب - اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1978.
- 48 - الرندي، ابن عباد النفرى - الرسائل الصغرى، تحقيق الأب بولس نويا اليسوعي، بيروت: دار المشرق، (د.ت).
- 49 - ————— غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية، تحقيق: عبد الحليم محمود، ومحمد بن الشريف، القاهرة: مطبعة السعادة، ط 1، 1970، ج 1.
- 50 - الزرقاني، محمد عبد العظيم - منهاج العرفان في علوم القرآن، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1988.
- 51 - الزركشي، محمد بن عبد الله - البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار التراث، (د.ت)، ج 1.
- 52 - السبكي، تاج الدين - طبقات الشافعية الكبرى، بيروت: دار المعرفة، ط 2 (د.ت)، ج 2.
- 53 - السراج الطوسي، أبو ناصر - اللمع في التصوف، نشر نيكولسون، ليدن: مطبعة بري، 1914. وكذلك تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، مصر: دار الكتب الحديثة، بغداد مكتبة المثنى، 1960.
- 54 - السلمي، أبو عبد الرحمن - طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريبيه، القاهرة: مكتبة الخانجي، ومكتبة الهلال، بيروت، والمكتب العربي بالكويت، ط 2، 1969.
- 55 - السهروري، شهاب الدين عمر - عوارف المعرف، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمد بن شريف، مصر: مطبعة السعادة، (د.ت) ج 1.
- 56 - السيوطي، جلال الدين - الإتقان في علوم القرآن، القاهرة: دار التراث، (د.ت).
- 57 - الشرباصي، أحمد - الغزالى، بيروت: دار الجيل، (د.ت).
- 58 - شرف، محمد جلال - دراسات في التصوف الإسلامي، بيروت: دار النهضة العربية، 1984.
- 59 - الشعراوي، عبد الوهاب - الطبقات الكبرى، القاهرة: دار الفكر العربي (د.ت).

- 60 - **اليواقية والجواهر في عقائد الأكابر**، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ط 2، (د.ت).
- 61 - **شلبي، محمد مصطفى - أصول الفقه الإسلامي**، بيروت: دار النهضة العربية، ط 3، 1982، ج 1.
- 62 - **الشهرستاني، محمد عبد الكريم - الملل والنحل**، تحقيق أحمد فهمي محمد، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1990.
- 63 - **الشوشاوي، علي بن طلحة الرجراحي - الفوائد الجميلة (على الآيات الجليلة في علوم القرآن وفضائله)**، تحقيق الأمين عبد الحفيظ، منشورات جامعة سوهاج، ط 1، 1994.
- 64 - **الشيببي، كامل مصطفى - الصلة بين التصوف والتشيع**، القاهرة: دار المعارف، ط 2، (د.ت).
- 65 - **صلبيا، جميل - المعجم الفلسفي**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982.
- 66 - **الصغير، عبد المجيد - إشكالية إصلاح الفكر الصوفي في القرنين 18/19**، المغرب: منشورات دار الآفاق الجديدة، ط 1، 1988.
- 67 - **عاشور، سعيد عبد الفتاح - السيد أحمد البدوي (شيخ وطريقة)**، القاهرة: دار الكتاب العربي، ط 2، 1967.
- 68 - **عفيفي، أبو العلا - التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، بيروت: دار الشعب، (د.ت)، ج 1.
- 69 - **umar، علي سالم - أبو الحسن الشاذلي**، مصر: دار رسائل الحبيب الإسلامية، ط 1، 1951.
- 70 - **عون، فيصل بدير - علم الكلام ومدارسه**، القاهرة: مكتبة سعيد رافت، جامعة عين شمس، 1978.
- 71 - **غريديه، لويس، وقنواتي، جورج - فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية**، تعریف صبحي الصالح وفريد رجب، بيروت: دار العلم للملايين، ط 2، 1978.
- 72 - **الغزالى، أبو حامد - إحياء علوم الدين**، دمشق: درويشية، مكتبة عبد الوكيل دروبي، (د.ت)، ج 1.
- 73 - **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، نشر: مصطفى القباني الدمشقي، مصر: مطبعة الترقى، ط 1، 1951.

- 74 - — المستصفى من علم الأصول، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1922، ج 1.
- 75 - — معارج القدس في مدارج معرفة النفس ومعه قانون التأويل، مصر: مكتبة الجندي (د.ت).
- 76 - — المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق: جميل صليبا، وكامل عياد، بيروت: دار الأندلس، ط 8، 1919.
- 77 - — ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، (د.ت).
- 78 - غني، قاسم - تاريخ التصوف في الإسلام (بالفارسية)، ترجمة أحمد ناجي القيسي، ومحمد مصطفى حلمي، مكتبة النهضة المصرية، 1970.
- 79 - الفاسي، عبد الرحمن بن محمد - شرح حزب البر، المعروف بالحزب الكبير لأبي الحسن الشاذلي، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ط 1، 1969.
- 80 - القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري - الجامع لأحكام القرآن، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1988.
- 81 - القشيري، عبد الكريم بن هوازن - التعبير في التذكير (دراسة لأسماء الله الحسنى بقلم باحث صوفي وسني أشعري)، تحقيق إبراهيم بسيونى، القاهرة: دار الكتاب العربي، 1968.
- 82 - — الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمد بن الشريف، القاهرة: دار الكتب الحديثة، (د.ت)، ج 1، 2.
- 83 - — لطائف الإشارات (تفسير صوفي كامل للقرآن)، تحقيق إبراهيم بسيونى، القاهرة: دار الكتاب العربي، (د.ت).
- 84 - كارادوفو، البارون - الغزالى، تعریب عادل زعیتر، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 2، 1984.
- 85 - الكتاب التذكاري: أبو حامد الغزالى (في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده) القاهرة: المجلس الأعلى لرعاية الفنون والأدب والعلوم الاجتماعية، 1962، أعمال مهرجان الغزالى في دمشق / 27 - 31 مارس 1961.
- 86 - الكلاباذى، أبو بكر - التعرف لمذهب أهل التصوف، دمشق - بيروت: دار الإيمان، ط 1، 1986.

- 87 - جولدزيهر، أجناس - العقيدة والشريعة في الإسلام، تعریب محمد يوسف موسى وأخرين، بيروت: دار الرائد العربي، طبعة مصورة عن طبعة دار الكتاب المصري، 1946.
- 88 - المحاسبي، الحارت بن أسد - رسالة المسترشدين، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، بيروت: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ط 2، 1971.
- 89 - ——— الرعاية لحقوق الله، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، القاهرة: مطبعة السعادة، ط 3، 1970.
- 90 - محمد، عبد العزيز - الملامنة (الفرقة المفترى عليها)، دار الشرق الأوسط، (د.ت).
- 91 - محمود، عبد القادر - الفلسفة الصوفية في الإسلام، القاهرة: دار الفكر العربي، ط 1، 1966 - 1967.
- 92 - المكي، أبو طالب - قوت القلوب، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1961.
- 93 - الموسوعة الفلسفية العربية، رئيس التحرير: معن زيادة، بيروت: معهد الإنماء الرببي، ط 1، 1986، ج 1، ج 2.
- 94 - نادر، ألبير نصري - التصوف في الإسلام، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ط 1، 1960.
- 95 - النشار، علي سامي - نشأة الفكر الفلسفى في الإسلام، القاهرة: دار المعارف، ط 8، (د.ت)، ج 1.
- 96 - ——— نشأة الفكر الفلسفى في الإسلام، القاهرة: دار المعارف، ط 8، (د.ت)، ج 3.
- 97 - نيكولسون، رينولد - في التصوف الإسلامي وتاريخه، تعریب أبو العلا عفيفي، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1969.
- 98 - الهجويري، علي بن عثمان - كشف الممحوب، تحقيق: إسعاد عبد الهادي قنديل، بيروت: دار النهضة العربية، 1980.
- 99 - NWYIA, PAUL - IBN ATAALLAH:

Et la naissance de la confrérie sadilite, édition critique et traduction de Hikam. Beyrouth: Dar / El-Mechreq, Liban 1986.

ولد محمد إسحاق بن الداه بن سيد الأمين بن أحمد الكنتي عام 1968 في تنول، (ولاية تكانت)، في موريتانيا.



حصل على الثانوية العامة (شعبة الأداب المزدوجة) من ثانوية لقوارب، في الجنوب الموريتاني.

حصل على الليسانس في الأداب

والتربيـة، قسم الفلسفة، من جامعة سيبها، في ليبيا.

حصل على دبلوم الدراسات العليا، والماجستير في الفلسفة الإسلامية (تخصص التصوف)، وهي أول شهادة ماجستير، في الفلسفة، تمنحها جامعة السابع من أبريل، في الزاوية، في ليبيا.

حصل على الدكتوراه (Ph.D) في الفلسفة المعاصرة، (الخصص الدقيق: فلسفة العلوم)، وهي أول دكتوراه، في الفلسفة، تمنحها جامعة قاريونس، في ليبيا.

سيصدر له، قريباً، كتاب بعنوان: الأشعري، من الاعتزال إلى الاعتزال.

يعمل الآن أستاذًا في قسم الفلسفة، وقسم الدراسات الإسلامية، في كلية الآداب، جامعة التحدى، ليبيا.